297.14
K

TEXT BOOK

DATE LABEL

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1983 | | 22 NOV 1983 | |
| 2 OCT 1983 | | | |
| 12 NOV 1983 | | | |

Call No..........

Date.............................

Account No..........

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

442 / d 48

93c Acc no 34907

أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ

الحمد لله رضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته على ما وفقنا من طبع الكتاب الجليل اعني

# التلويح والتوضيح

سنة ١٣٤٦ھ سنة ١٩٢٧ع

مع

حاشية مولانا عبد الحكيم السيالكوٹی وابنه مولانا عبد الله اللبيب

التی اجمع العلماء على جودتها وغنائها عن سائر حواشی التلويح المسماة

# التصريح

ST 01 RO

بسعى العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندى غفر له

على نفقة المكتبة الشهيرة

دار الاشاعة والتدريس بديوبند مضافات سهارنپور

جيد برقی پريس بليماران دہلی میں طبع ہوئی

ALLAMA IQBAL LIBRARY
34907

# دار الاشاعت
کی
# علمی خدمات

الحمد للہ کہ یہ خالص اسلامی مذہبی کتب خانہ نہایت حسن معاملہ اور دیانتداری کیساتھ اٹھارہ برس سے علم اور اہل علم کی خدمت میں مشغول ہے جس کی وجہ سے کافی شہرت حاصل کر چکا ہے۔ تاہم جو حضرات ابتک واقف نہیں اُن کی خدمت میں عموماً اور مہتمم صاحبان و مدرسین مدارس اسلامیہ کی خدمت میں خصوصاً عرض ہے کہ اس کتبخانہ میں اکثر مطابع کی مطبوعہ اور عربی۔ فارسی۔ اردو۔ درسی اور غیر درسی کتابیں نیز قرآن مجید کافی مقدار میں موجود ہیں ایک مرتبہ طلب فرماکر تجربہ کریں انشاء اللہ تعالےٰ نہایت کفایت اور خیر خواہی کو ملحوظ رکھ کر کتابیں روانہ کیجائینگی

ملنے کا پتہ

(مولوی) محمد شفیع ناظم

دار الاشاعت دیوبند ضلع سہارنپور

(یوپی)

# فهرست الجزء الاول من التوضيح والتلويح

## محیط الدائرہ

فن عروض وقافیہ جو علوم عربیہ میں مشکل ترین فن سمجھا جاتا ہے اس کتاب نے اس کو ایسی طرح حل کر دیا ہے کہ طالب علم تھوڑی سی توجہ سے اس فن پر حاوی ہو سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ اکثر مدارس میں بالخصوص مولوی فاضل وغیرہ کے نصاب میں بجائے عروض المفتاح کے اس کو درج کیا گیا ہے۔ اب تک معری اور وہ بھی غلط چھپتی رہی جس کی وجہ سے طلبہ کو مشکلات کا سامنا تھا۔ ہم نے ادیب اریب مولانا سید میرک شاہ صاحب کشمیری مدرس دار العلوم دیوبند مولوی فاضل سے اس کے تحشیہ کی درخواست کی خدا کا شکر ہے کہ ہماری درخواست بارآور ہوئی مولانا نے نہایت کوشش سے اول اس کے متن کی تصحیح کی پھر ایک ایسا مبسوط اور مکمل محققانہ حاشیہ اس پر تحریر فرما دیا۔ جو کتاب کے مواضع مغلقہ کا پورا حل کر دینے کے علاوہ فن عروض میں بصیرت پیدا کر دیتا ہے۔ حسن معنوی کی ساتھ حسن ظاہری کی بھی کوشش کی گئی ہے لیکن افسوس اس کا ہے کہ حاشیہ کا کاتب اس وقت کوئی اعلیٰ درجہ کا میسر نہ ہوا مگر متن کی کتابت نہایت عمدہ چھپائی اور کاغذ کی عمدگی نے نہایت دیدہ زیب بنا دیا ہے ضخامت پہلے سے دوگنی یعنی ۱۶۰ صفحات ہوگئی ہے با این ہمہ قیمت اعلیٰ کاغذ صرف ۱۴؎ اور برف کاغذ صرف ۱۲؎

ملنے کا پتہ

محمد شفیع ناظم دار الاشاعت والتدریس دیوبند ضلع سہارنپور

# مقدمة من الناشر

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى ولاسيما على سيدنا محمد المجتبى ومن بهديه اهتدى اما بعد فيقول العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي خادم الطلبة بدار العلوم الديوبندية غفر له ولوالديه - انه لا يخفى على من تصدى لعلم الاصول وفتش عن الكتب المصنفة في هذا الفن ان التلويح من شرح التوضيح اجود كتاب في هذا الباب حيث استوعب المسائل وقنع المعترض والسائل الا ان مخدرات مضامينها السنية كانت محتجبة تحت الاستار بحيث لا تدركه الابصار بل الافكار - فقام جمع من حزب الله تعالى من العلماء الراسخين سلفاً وخلفاً وعجماً وعرباً لفتح مغلقاته وكشف معضلاته - فجاؤا بحمد الله بما بين اطول واخصر واكمل واقصر - وقد عد منها في كشف الظنون اثنين وعشرين حواشي مستقلة كاملة وكان حاشية مولانا عبد الحكيم نور الله مرقده اوسطها حجماً واجودها بياناً واوضحها تبياناً واتمها تفصيلاً واكملها تحقيقاً وتاويلاً فاردت ان اوشي حاشية الكتاب بطرازها والوريه حقيقتها ومجازها واقوى دعاويه بدلائل اعجازها الا ان هذه الحاشية لم يقدر المصنف رح على اتمامها وتوفي قبل اختتامها فقام لتكميلها الاديب الاريب واللبيب ابن اللبيب مولانا عبد الله المعروف بالبيب فاوصلها الى المقدمات الاربعة - فجاء بحمد الله كما ترى تروق النواظر وتلذ الخواطر الا ان هذه الدرة قد كادت تذهب في درج الضيب من حوادث الايام وترجيحها اللئام على الكرام - فمن الله تعالى علينا بان اظفرنا بنسخة منها ثم ساق ارادتنا الى طباعتها واشاعتها - بيد انها كانت مملوة من اغلاط الناسخ بحيث لا يكاد يخلو سطر منه من اغلاط فاحشة فصرفت جهدي في تصحيحها بقدر ما تيسر لي مع ضيق البال من الحوادث والنوازل وهجوم الافكار والمشاغل حتى جاءت بحمد الله تعالى بحيث يستفاد منها المطالب وان استشكل صحة بعض الالفاظ فاني ما غيرت من اصل النسخة شيئاً من الالفاظ ما لم يظهر خطاءه ظهور الشمس في رابعة النهار وما سوى ذلك فتركته على ما كان بالاصل المنقول عنه ليصلحه من اطلع على نسخة صحيحة منها وكان متن التوضيح والتلويح ايضا من زمن قديم عرضة لاغلاط الكتاب بحيث لا تكاد توجد منها نسخة صحيحة في اقطار الهند فجمعت من نسخها القديمة والجديدة والمطبوعة والقلمية شيئاً كثيراً ثم بذلت في تصحيحها ما لا عزيزاً وزمناً كثيراً فجاء بحمد الله تعالى بحيث اطمئنت بها الانظار والقلوب وما مسها من لغوب وما ابرئ نفسي من الزلات والعيوب وها هو بمرأى عين منك فان اطلعت منها على خطاء فلا تلمز بالالقاب بل تخلق باخلاق الستار الكريم الوهاب وقد اضفت اليها في مقدمتها ترجمة المؤلف العلام والشارح الهمام والمحشي البارع المقدام ماخوذاً من كشف الظنون والفوائد البهية وبلوغ الادب وامثاله من كتب السيرة والرجال

## ترجمة المؤلف العلام

قال الكفوي الرومي في كتاب اعلام الاخيار في طبقات فقهاء مذهب النعمان المختار هو صدر الشريعة الاصغر عبيد الله ابن مسعود بن تاج الشريعة محمود ابن صدر الشريعة الاكبر احمد ابن جمال الدين عبيد الله المحبوبي صاحب شرح الوقاية المعروف بين الطلبة بصدر الشريعة وهو الامام المتفق عليه والمختلف اليه حافظ قوانين الشريعة ملخص مشكلات الاصل والفرع شيخ الفروع والاصول عالم المعقول فقيه اصولي خلافي جدلي محدث مفسر نحوي لغوي اديب نظار متكلم عظيم القدر جليل المحل كثير العلم يضرب به المثل غذي بالعلم والادب وارث المجد عن اب فاب نشأ في حجر الفضل ونال العلى وحمل على اكتاف الفقهاء كفل به درباه جده في صباه فسعد جده وانجح جده حتى صار محرزاً قصب السبق في الفروع والاصول اخذ العلم عن جده تاج الشريعة محمود ابن صدر الشريعة عن ابيه صدر الشريعة عن ابيه جمال الدين المحبوبي عن الشيخ الامام المفتي امام زاده عن عماد الدين عن ابيه شمس الائمة الزرنجري عن شمس الائمة السرخسي عن شمس الائمة الحلوائي عن القاضي ابي علي النسفي عن ابي بكر محمد ابن الفضل عن السندموني عن ابي عبد الله ابن ابي حفص الكبير عن ابيه عن محمد عن ابي حنيفة رحمهم الله تعالى اجمعين - وكان ذا عناية بتقييد نفائس جده وجمع فوائده شرح كتاب الوقاية من تصانيف جده تاج الشريعة وهو احسن شروحه واختصر الوقاية وسماه النقاية والف في الاصول متناً لطيفاً سماه

التنقيح ثم صنف شرحا لطيفا سماه التوضيح وله المقدمات الاربعة وتعديل العلوم والشروط والمحاضر. مات سنة سبع واربعين وسبع مائة ٧٤٧ه، ومرقده ومرقد والديه واولاده واجداده واجداد والديه كلهم في شرع آباد بخارا واما جده ابو ابيه تاج الشريعة وابو والده برهان الدين فانهما ماتا بكرمان ودفنا فيه كذا ذكره عبد الباقي الخطيب بالمدينة المنورة الذي يرفع نسبه الى قاضي خان وتفقه عليه حافظ الحق والدين ابو طاهر محمد بن محمد بن الحسن بن علي الطاهري واخذ الفقه عنه صاحب فصل الخطاب محمد بن محمد البخاري الشهير بخواجه پارسا. انتهى كلام الكفوي وسرد في تعاليق الانوار على الدر المختار نقلا عن السيد المرتضى الحسيني الى ان انتهى الى سيدنا عبادة ابن الصامت رضي الله تعالى عنه

# ترجمة الشارح

هو مسعود بن عمر بن عبد الله الشيخ سعد الدين التفتازاني الامام العلامة عالم بالنحو والتصريف والمعاني والبيان والاصلين والمنطق وغيرها شافعي قال ابن حجر ولد سنة اثنتي عشرة وسبعمائة واخذ عن القطب والعضد وتقدم في الفنون واشتهر ذكره وطار صيته وانتفع الناس بتصانيفه وله شرح العضد وشرح التلخيص مطول. وآخر مختصر. شرح القسم الثالث من المفتاح. التلويح على التنقيح في اصول الفقه. شرح العقائد. المقاصد في الكلام وشرحه. شرح الشمسية في المنطق. شرح تصريف العزي. الارشاد في النحو. حاشية الكشاف لم تتم وغير ذلك وكان في لسانه لكنة وانتهت اليه معرفة العلوم بالمشرق مات بسمرقند سنة احدى وتسعين وسبعمائة كذا ذكره السيوطي في الطبقات الادباء والنحاة صفحه ٢٩١ وذكر في التاج انه اخذ العلم عن العضد وامثاله من اكابر اهل العلم وكانت طبقة فائقة في العلوم فاشتهر ذكره ورحل اليه الطلبة من بلاد قاصية واخذ في تصنيف الكتب وهو ابن ست عشرة سنة ومن ابياته

طويت باحراز العلوم ونيلها ۞ رداء شبابي والجنون فنون ۞ وحين تعاطيت الفنون ونيلها ۞ تبين لي ان الفنون جنون

وكان متفردا في العلوم في القرن الثامن وسار السائرون بمصنفاته الى سائر البلدان النائية والامصار القاصية في حياته وتنافس اليه الناس في تحصيل واتصل الى السلطان الشهير تيمورلنگ وكان عنده بمكانة وفي مجلسه جرت المناظرة بينه وبين السيد الشريف الجرجاني في ان الانتقام سبب الغضب ام الغضب سبب الانتقام فكان العلامة قائلا بالاول والثاني بالثاني وكان الشيخ ابو منصور الكازروني حكما بينهما فرجح قول السيد الشريف فاغتم العلامة لاجله غما شديدا حتى قيل انه كان سبب موته ومات رحمه الله ٧٩٢ه كذا ذكره في التاج والله تعالى اعلم

# ترجمة المحشي الهمام

قال مولانا السيد غلام علي آزاد البلگرامي الهندي المعروف بحسان الهند في سبحة المرجان في هندوستان الملا عبد الحكيم السيالكوتي رحمه الله تعالى هو تاج العلماء الفحاجة والبدر التم في المنهيب افاقه والغطاحة جمع الفنجابي نسبة الى الفنجاب معرب پنجاب بالباء الفارسية وهو ملك وسيع في الجانب الغربي من دهلي وعبارة عن صوبتين لاهور وملتان محله الملا ومنشأه سيالكوت بكسر السين المهملة وبالتحتانية والالف وسكون اللام وضم الكاف وسكون الواو وآخرها فوقانية بلدة من توابع لاهور منزليه في عنفوان سن التمييز وتلمذ على الملا كمال الدين الكشميري نزيل سيالكوت الذي كان استاذا لمجدد السرهندي قدس سره وفي مدة قليلة ابدر هلاله وبلغ النصاب ماله وكان في عهد السلطان جهانگير مشتغلا بافادة العلوم في مصره معتنيا بادارة الجمهور من عصره ولما جلس السلطان شاهجهان بن جهانگير على السرير وتصدى لترفيه العلم والعلماء انجذب جار العلام ادا الى سدة السلطنة العليا وخصه السلطان بالاكرامات والانعامات الجلي ووزنه مرتين في الميزان وسلم له ما جاء في الوزان وهو في كل مرة ستة آلاف من الروبية وايضا انعم عليه قرى متعددة بها كان يعيش في النعم الوافية ويصرف الاوقات في التدريس والتصانيف العالية حتى توفي في الثامن عشر من شهر ربيع الاول سنة سبع وستين والف ودفن بسيالكوت وله تصانيف غرار دائرة في الايام رائجة في ديار العرب والعجم وهي حاشية تفسير البيضاوي وحاشية مقدمات التلويح وحاشية المطول وحاشية شرح المواقف وحاشية شرح العقائد للتفتازاني وحاشية شرح العقائد للدواني والحاشية على حاشية الخيالي وحاشية شرح الشمسية والحاشية على حاشية عبد الغفور على الفوائد الضيائية وحاشية شرح المطالع والدرة الثمينة في اثبات الواجب تعالى والحواشي على حواشي شرح حكمة العين والحواشي على حواشي شرح هداية الحكمة للميبذي والحواشي على حواشي مراح الارواح

(سبحة المرجان صفحه ٤٦)

احوج الناس الى محاسن التشفيع
العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي غفر له شوال ١٣٤٦ه

تصحیح ص ۳ قوله تقدیم نقطه عطف تفسیر قوله بما یفهم الاتیه علیه و اضافته بیانیة یصح تعریف الحد العلوم لفظ الذی لا یحتاج اشارة الی انه لا بدی من تحقق تعریف الامر عن النظر الوضع بالفعل الحد التحقیق ایضا کان ذلک انه تقتضیه مفاهیة فی الاعتبار فی اذا کان

تصحیح ص ۳ قوله الذی یمتاز فی نفسه ای فی حد ذاته ولیس معناه انه یمتاز بامور ذاتیة داخل فیه کما وهم [illegible]

فیکون جهة الامتیاز لابد ان صفات مطلوبة لذوات الموضوعات [illegible] السید فی حاشیته علی شرح المختصر فلا یرد ان العلم الذی لا یکون موضوع [illegible] مسائله اصلا بل [illegible] [illegible] بالغایة [illegible]

قوله [illegible] ای [illegible] الطالب [illegible] ان ذکر المعنی الاضافی [illegible] المعنی اللقبی [illegible] اصول الفقه [illegible]

ص قوله لبسیط والاضافی مرکب تقدم الجزء علی الکل [illegible] البسیط بمعنی لا یدل جزء اللفظ علی جزء معناه [illegible]

قوله [illegible] فی التعریفات [illegible] اللقبی [illegible] المعنی اللقبی [illegible] اصول الفقه عند قصد المعنی الاضافی [illegible] المعنی اللقبی [illegible]

[illegible]

(باقی برپشت)

بدا سطر لفظ

موضوع بازائه وان كان

الوضع سطوما لا بتصور الطلب والا فيطلبه كما نبها

نحن فيه واعلم ان تحصيل بالبين كما حصل له من انه شبهها التصور

لكنه فلنا يحصل الشارح التعريف اللفظي من المطالب التصورية

# ضمیمہ متعلقہ صفحہ ۱۰ و صفحہ ۱۱

ص ۱۰ قوله يعني في العمل بما
الى آخره ترديد السوال اي بما هو بالنظر الى
لطفي الابتداء سواء كان بطريق الجزئية او على عدم على
ما هو الظاهر فالجواب باختيار الشق الاول يعني انه ابتداء المتن بما
لا على وجه الجزئية فالاضمار قبل الذكر لازم قطعاً وزاد قوله يعني استشهاداً اني الجواب
اشارة الى ان ذلك الابتداء كان في حصول ما هو المقصود منه وعمل بموجب
موجب بل العمل قد يحصل على وجه يمتنع الجزئية كما اذا كان بالاخطار او الكتابة و
حينئذ نظر فائدة زيادة الاخطار والكتابة والا فيلغي ان يقول يكفي في العمل
ان يذكره بدون الجزئية ابتداء ما هو الوجه الظاهر القوي القريب
ما لزم قوله ان لم يبتدأ يلزم ترك العمل بالسنة
بالنظر الى الابتداء على وجه الجزئية
يحصل بيانا لما يفهم

## ضميمه متعلقه صـ ١٣ وصـ ١٤

صـ ١٣ لفقه حاشية

١٢ م قوله وان اشار الى عظم امر الحكيم بني على

ازلعليق المحامد المستحقرة بهذا العمل [illegible] فكانه النعم كلها فيوجب

تنزيل ما سواه من النعم منزلة العدم [illegible] لصرف العبارة عن

عظم امر ذلك وبهذه نكتة مقصودة في هذا المقام [illegible] وقيل الاولى ان

الظاهر لافادة تنبيها قد يبحث لصرف عن الظاهر بسلا يستفاد على ما وهم [illegible] البيان

تقول انه ابحث على هذا الفرد من المحامد اعني الالاث او الاخبار بصعود المحامد كلها التي في تعليق التعالي

قيد قيد الالاث [illegible] الاخبار الى المحامد فعلى هذا الاضافة الى اعتبار المبادئ [illegible] قبل بها

مبنية كاصة ١٢ ١٣ م قوله ومن الامور الثابتة الخ خصها بالسمعيات وقد [illegible] وتلك الادلة

لعيم السمعيات وغيرها بقرينة اضافة الاصول اذ المراد منها الادلة الاربعة [illegible] الى الشرعية

ادلة للامور الثابتة بالسمع لا غيرها من الشرعيات وانهم يجعل اضافة الادلة اذ الظاهر المتبادر

اضافة الجزء الى الكل فيكون المراد من الشرعية ما يعم جميع الشرعيات اذ الادلة الاربعة خارجة عن الشرعية

من اضافة الدليل الى الشيء انه مدلوله ولذا ينبغي ان يتغير الادلة الاربعة ١٣ م قوله

١٣ م قوله ادلتها الكلية اي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ١٢ ثبوت الادلة الاربعة اما

ينبغي اي عليه اي من حيث الذات فهو علم الكلام اذ هو ثبوت الادلة ١٥ م قوله ومن

علم الشرعية فانها اي تتوقف عليه من حيث استنباط الاحكام عنها ١٢ للاستغراق فيدل

علم الذات والصفات والنبوات الظاهر ان اللام في الصفات للاستغراق فيدل

على كون جميع المباحث الصفات مبنى لاصول الشرعية ومنها اثبات صفة الكلام مبني

واخل في الامور الثابتة بالادلة السمعية التي فسر بها الشرعية فيلزم كونها مبنى لاصول

الشرعية المتنافى ولهذا قوله الجواب ان المشهور للمتبادر في مقابلة الجمع بالجمع التوزيع

المراد ان جميع مباحث الصفات مبنى الكل واحد واحد من الادلة ولا ان جميع الادلة

الاربعة ادلة الكل واحد من الامور الثابتة بالسمع فصفة الكلام مبني

لكتاب في الحجية وثابت بالاجماع لكن يرد عليه ان

من الصفات وليس مبنى الشيء من الادلة

الا ان يقال انها عند البعض

راجع الى

١٥

[illegible]

ثم قوله من جهة ان الفقه مبني عليها

فلا يكون في توجيه

قدس سره حتى علا

الخ يراد جعل القصر استعارة للادلة تقييده

لا قرينة عليه في العبارة

واما الظاهر وحمل القول

باحكام الادلة الاربعة

بالكليات وان وجهه الشارح

حينئذ لا يخفى فالخلاف في توجيهه

قدس سره في التسبيح ١٢

١٨ م قوله من جهة ان

الفقه الى

عن عوائل عدو الدين

ركان الاحكام الشرعية لمس بالتوقف التوقف

سما واضحا جدا البيان

كما بين ان المراد الجزء

من الكل والضمير

في قوله راجع الى الفقه

ومواد الاحكام اذ الاضافة

الشبيه الى الشيء

يتايل لدخول الفقه

اليه في ضمن الفقه

ولواد ماذا والموضوع

للاصول على الرأي

الاصح عند المصنف

الادلة والاحكام معا

[illegible]

اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّفَرْعُهَا فِي السَّمَآءِ

الحمد لله رضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته على ما وفقنا من طبع

الكتاب الجليل اعني

# التلويح والتوضيح

سنه ۱۳۴۶ھ سنه ۱۹۲۷ع

مع

حاشية مولانا عبد الحكيم السيالكوٹی وابنه مولانا عبد الله اللبيب

التي اجمع العلماء على جودتها وغنائها عن سائر حواشي التلويح المسماة

# التصريح

بسعى العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي غفر له

على نفقة المكتبة الشهيرة

دار الاشاعة والتدريس بديوبند من مضافات سهارنپور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ودفع بخطابه فروع
الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس
شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء واوقد من
مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الآراء على
اقتفاء آثارها قياسا منهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم
امواجا ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من
ارسل لساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا
محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه سراجا منيرا
ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصم
فيما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في تعريف ساحة كرامة

قوله والتسف هى الجامع والنافع والمدارك والمحصول والهداية والميزان والشامل والخلاصة والمبسوط والوافى والكامل والخزانة والمنتخب الكافى والبحر المحيط والمستصفى

الاستصحاب الاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم

اى كونهم اصحابا له ومستحسنين لافعاله واقواله صلى الله عليه وسلم ... بيان لمن الترحم ١٢

باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع فى
الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنسم فى احكام الشرع
قبول لقبول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول لعقول وان كتاب التنقيح
مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم
الدراية معدال ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع و
الاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته فى دار السلام كتاب
شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف
وبحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل
وجيز وبسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها
وهو نهاية فى تحصيل مبانى الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منهجا
بديعا فى كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق
مع شريف زيادات ما مستها ايدى الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذان
اولى الابصار ولهذا طار كالامطار فى الاقطار وصار كالامثال فى الامصار
ونال فى الآفاق حظا من الاشتهار ولا اشتهار الشمس فى نصف النهار ولقد
صادفت مجتازى بما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر افئدة

حال من الجملة صادفت ... ١٢

اى وجدت ١٢

تهوی الیہ اکباد اهل الہیمۃ علیہ ویعقوا جاثیۃ بین یدیہ ورغبات متوقفۃ المطایا
لدیہ مقتصمین فی کشف استارہ بالحواشی والاطراف قانعین فی بحار
اسرارہ عن اللآلی بالاصداف لا تحل انامل الانظار عقد معضلاتہ
ولا یفتح بنان البیان ابواب مغلقاتہ فلطائفہ بعد تحت حجب الالفاظ
مستورۃ وخرائدہ فی خباء الاستار مقصورۃ ترے حوالیہا ہمما متشوفۃ
الاعناق ودون الوصول الیہا اعینا ساهرۃ الاحداق فامرت بلسان
الالہام لا کوهم من الاوهام ان اخوض فی لجج فوائدہ واغوص علی غرر
فرائدہ وانشر مطویات رموزہ واظہر مخفیات کنوزہ واسہل مسالک
شعابہ واذلل شوارد صعابہ بحیث یصیر المتن مشروحا ویزید الشرح
بیانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد السہر فی ظلم الدیاجر واحتمل مکابدۃ
الفکر فی ظمأ الہواجر راکبا کل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول
وبانزفا علالہ الجد فی الوصول الی مقاصد الابواب والفصول حتی استولیت
علی الغایۃ القصوی من اسرار الکتاب وامطت عن وجوہ خرائدہ قناع
الارتیاب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلویح الی کشف حقائق التنقیح
مشتملا علی تقریر قواعد الفن وتحریر معاقدہ وتفسیر مقاصد الکتاب وتکثیر
فوائدہ مع تنقیح لما اثر فیہ المص بسط الکلام وتوضیح لما اقتصر فیہ علی ضبط

## التوضيح

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى

اولا وثانيا

٥

المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الاذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان

جمع عطف بالكسر بمعنى الجانب واهتزازها كناية عن كمال السرور لان الانسان اذا

وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الرواية على اشهر من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة ويستجيد الغائص في بحار التحقيق الفائض عليه نوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستاهل للاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله سبحانه ولي الاعانة والتاييد والملي بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله** حامدا حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالاخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الاخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالاخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب

**التوضيح**

ولغاية الثناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله اذ هو سبب وفي حلية الصلوات

بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه ترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية
فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله
وبعد فان العبد على ما في النسخ المقروءة على المصنف صارف عن ذلك واما على
النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما
تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة
وغيرها فالله سبحانه وتعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته
وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا
الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا
والى ايجاد وابقاء ثانيا فيحمد على القسمين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد
حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى
الابقاء اولا وفي السبأ الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث
الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد
في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله يصل الى العباد من نوال وفي
الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا
اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم

٦

ثم يحتاج الى جعل حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد كما لم يحتج اليه فى الوجه الثانى واعلم ان ارادة المجاز ...

ان الحمد لله رب العلمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء فى دار الفناء والبقاء فما معنى قوله لعنان الثناء اليه ثانيا اى صارفا عطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه فى كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعنى حامدا او غيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله تعالى ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفى يعتبر ممتدا من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا للحمد عازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل الحذف اى وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بينهما **قوله** وعلى افضل رسله محمد واله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم فى دار السلام وذلك بتوسط النبى صلى الله تعالى عليه وسلم صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفى ترك التصريح باسم النبى

## التوضيح

البقية مجيدا ومصليا. وبعد فيقول العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقنى الله لتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التى لم يحلها ايضاحا لا يحتاج الناظر الى ذلك الكتاب اعلم انى لما سودت كتاب التنقيح وسارع بعض الاصحاب

## التوضيح

الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر عندي لتغير النسخ المكتوبة قبل التغيرات الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا

عليه السلام على ما في النسخة المقروءة على المص تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلاث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل تفضيل بدليل الاولى والاوائل (هذا مذهب البصريين وقال الكوفيون هو فوعل واصله ووول) كالفضلى والافاضل فلانه ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف ولا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام **قوله** سعد جل فيه ايهام اذ الجد البخت وابو الاب **قوله** وفقني الله تعالى التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويتعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف والمص كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى **قوله** وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض بالكسر التفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل لكتاب تبر التمام

قوله من فضضت ختم الكتاب اى من الفض المستعمل بهذا المفصول المخصوص لا من الفض المطلق بمعنى الكسر بالتفريق وان كان يصح اذ الاول انسب كما لا يخفى قوله والختم

لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذى لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام **قوله** مؤسسة على قواعد المعقول اى مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة فى علم الميزان لا كما هو داب قدماء المشائخ من الاقتصار على حصول المقصود **قوله** وترتيب انيق اى حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير فى المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق **قوله** لم يسبقنى والصواب لم يسبقنى الى مثله مصرعه سبقت العالمين الى المعالى **قوله** لم يبلغ صفة تدقيقات والعائد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء **قوله** سميت هذا الكتاب جواب لما ووضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال الغاية بتميزه فان قلت لما الثبوت الثانى لثبوت الاول فيقتضى سببية ما ذكر بعد لما لتسمية هذا الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير فى اتمامه

## التوضيح

على تعريفات وجيزة مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقنى على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان هذا العلم الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤل ان يعصم عن الخطاء والخلل كلامنا وعن السهو والزلل اقلامنا واقدامنا

اليه يصعد الكلم الطيب فتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن

للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا للتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح **قوله اليه يصعد** افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر لانه على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه الحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره تع ولا يذهب الوهم الى غيره تعالى اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس يقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدء لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير

ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع
في الكتاب الصعود الحركة الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى
العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين
الجنس وواحده بالتاء واللفظه مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا
الى المعنى الجنسي والاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير
والتانيث وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع عن مغارسه
ساقط على وجه الارض وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اى متاكلة
الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم
انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف
يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه
اسم جمع كثمر وركب وانه ليس بجمع ككتب ورتب ففي قوله والكلم ان كان جمعا
حزازة لا يخفى والصواب وان كان بالواو **قوله** من محامد حال من
الكلم بيان له على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم هو سبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا
بها وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر
بيانا للمعرف المستغرق لما سيجيئ من ان النكرة تعم بالوصف العام كامرأة
كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة
بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان
والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا

## التوضيح

سيما عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعا وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث

فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلام بها انسب في المشارع جمع مشرعة
الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده
من الدين اى اظهر وبيّن وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من
النبي صلى الله عليه وسلم جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة
روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة
والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادات التي هي مهب الطاف
الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان في نماء
الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس
اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج
السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته
الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا
تنمى به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثانٍ والنماء
الزيادة والارتفاع يقال نما ينمى نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة
في اقطار الجسم على تناسب طبعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى
ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد
لما كانت هي الكلم الطيب الكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمد شجرة لها اصل
هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان
الحمد والشكر في اللغة فعل للسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به

علی ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها دقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب ودقيقة المعاني

الامام الرازي في تفسيره ليس قول لقائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الی الله تعالی وقبول عنده بمنزلة دوحة لا اغصان لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الی نيل النجاة ورفع الدرجات قال الله تعالی والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المص الی ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتني علی علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الی الله تعالی مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتني علی علم الشرائع والاحكام واشار الی الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار

**قوله** علی ان جعل تعليق للمحامد ببعض النعم اشارة الی عظم العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة علی جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الروية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما تبتني هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها علی وفق الحق ونهج الصواب

من نكات الاضداد قبل الذكر بالنظر الی الادعاء نظرا بروان الاختصاص لمقتضی اعتقاد والتخاطب خلاف الحكم وقد سبق

بنى على اربعة
اركان قصر
الاحكام واحكمه
بالمحكمات
غاية الاحكام
وجعل المتشابهات



وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبيّنة فى علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها لطيفة غامضة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نِعَم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معانى الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب فى دار الجزاء وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهى موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام

**قوله** بنى على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجئ اليها يامن من غوائل عذاب الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما فى لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة دلائل هى اركان قصر الاحكام فذكرها فى اثناء الكلام على الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس فذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اعنى القائسين المتاملين فى النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار تقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعيت حاله والعلم

مقصورات خیام
استتار ابتلاء لقلوب
الراسخین فان
انزال المتشابهات
علی مذهبنا وهو
الوقف اللازم علی
قوله تعالی وما یعلم
تاویله الا الله
لابتلاء الراسخین
فی العلوم بکبح عنان
ذهنهم عن التفکر
فیها والوصول الی ما
یتشاوقون الیه من العلم
بالاسرار التی اودعها
فیها ولم یظهر احدا

الاثر الذی یستدل به علی الطریق عبر به عن علة الحکم التی یستدل بها علی ثبوته کما فی المقیس فان قلت لیس ترتیب الشارع تقدیم السنة علی الاجماع مطلقا بل اذا کانت قطعیة قلت الکلام فی متن السنة ولاخفاء فی تقدمه وانما یؤخر حیث یؤخر لعارض الظن فی ثبوته ثم ذکر بعض اقسام الکتاب باشارة الی انه کما یشتمل القصر علی ما هو غایته فی الظهور وعلی ما هو دونه وعلی ما هو غایته فی الخفاء والاستتار بحیث لا یصل الیه غیر رب القصر وعلی ما هو دونه کذلک قصر الاحکام یشتمل علی محکم هو غایة فی الظهور ونص هو دونه وعلی متشابه هو غایة فی الخفاء ومجمل هو دونه وسیجیء تفسیرها **قوله** مقصورات ای محبوسات جعل خیام الاستتار مضروبة علی المتشابه محیطة به بحیث لا یرجی بدوه وظهوره اصلا علی ما هو المذهب من ان المتشابه لا یعلم تاویله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخین فی العلم بمنعهم عن التفکر فیه والوصول الی ما هو غایة متمناهم من العلم باسراره فکما ان الجهال مبتلون بتحصیل ما هو غیر مطلوب عندهم من العلم والامعان فی الطلب کذلک العلماء الراسخون مبتلون بالوقوف وترک ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء کل احد انما یکون بما هو علی خلاف هواه وعکس متمناه **قوله** بکبح عنان ذهنهم تقول کبحت الدابة اذا جذبتها الیک باللجام لکی تقف ولا تجری **قوله** اودعها فیها ای اودع الله تعالی الاسرار

## التوضيح

والنصوص منصة
عرائس ابكار افكار
المتفكرين منصة العرائس
مكان يرفع العروس
عليه للجلوة وكشف
القناع عن جمال
كتابه بسنة نبيه
المصطفى وفصل خطابه
اي الخطاب الفاصل
بين الحق والباطل
صلى الله عليه وعلى آله
واصحابه ما رفع اعلام
الدين باجماع المجتهدين
ووضع معالم العلم
على مسالك المقتبسين
اراد بمعالم العلم العلل
التي يعلم القائس بها
الحكم في المقيس واراد
بالمقتبسين بكسر
الباء القائسين
ومسالكهم هي مواقع
سلوكهم باقدام الفكر
من موارد النصوص
الى الاحكام الثابتة
في الفروع فمبدأ
سلوكهم هو لفظ
النص فيعبرون منه
الى معانيه اللغوية
الظاهرة ثم منها
الى معانيها الشرعية
الباطنة فيجدون
فيها علامات و
امارات وضعها
الشارع ليهتدوا
بها الى مقاصدهم

في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول ودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع **قوله** منصة بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه المذكر والمؤنث ما داما في اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع جزالة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الحق الملك المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة **قوله** وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق و الباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبتني عليه اكثر الاحكام المتفرعة على

حجيته بين الانام قوله ما رفع اى مادام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية
باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم فى اعلاء كلمة الله واحياء مراسم
الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله
جليل الشان اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب الحجة وفائق مركوز
اى مدفون من ركزت الرمح غرزته فى الارض والكنوز الاموال المدفونة
والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الطبعة الجزلة لصعوبة التوصل
بها الى فهوم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين
او الحاجب تعدى بالى فاصل الكلام رموزا الى غوامض حذف الجار
واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة
فى القاموس النكتة النقطة
من نكت فى الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعنى قد ادمج الى
النكت الخفية فى اثناء اشاراته الدقيقة والنظر التامل فى الشئ بالعين و
الامعان فيه واللحظ النظر الى الشئ بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر
العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت
ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه تنظيم الدرر فى السلك جمعها
كما ينبغى مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بان فى
اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشتائت يجب نظمها ومغالق
يجب حلها وانه ليس بمبنى على قواعد المعقول بان يراعى فى التعريفات
والحجج شرائطها المذكورة فى علم الميزان وفى التقسيمات عدم تداخل الاقسام
الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشائخ رحمهم الله تعالى قوله مودا فيه

## التوضيح

ولما قال نبى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذى بنى الشارع قصر الاحكام عليها وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وجد سعده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين فى كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اى مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من اقبل على الشئ غاية الاقبال فكانه اكب عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على البزدوى بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه فى صخور عباراته ومرموز غوامض نكته فى دقائق اشاراته وجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع

١٧

٣ الحافظ اى لا يدركون باعمال النظر ما يدركه هو بلحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصداً۔

# التوضيح

اردت تنقيحه
وتنظيمه وحاولت
طلبت تبيين مراده
وتفهيمه وعلى
قواعد المعقول تاسيسه
وتقسيمه موردا فيه
زبدة مباحث المحصول
واصول الامام المدقق
جمال العرب ابن الحاجب
مع تحقيقات بديعة
وتدقيقات غامضة
منيعة تخلو الكتب عنها
سالكا فيه مسلك
الضبط والايجاز
متشبثا باهداب
السحر متمسكا بعروة
الاعجاز اختار فى
الاعجاز العروة
وفى السحر الاهداب
لان الاعجاز اقوى
واوثق من السحر
واختار فى العروة
لفظ الواحد وفى
الاهداب لفظ الجمع لان
الاعجاز فى الكلام ان
يؤدى المعنى بطريق
هو ابلغ من جميع
ما عداه من الطرق
ولا يكون هذا الا
واحدا واما السحر
فى الكلام فهو دون
الاعجاز وطرقه
فوق الواحد



اى فى ذلك المنهج الموصوف يعنى كتابه وكذا الضمائر التى تاتى بعد ذلك

قوله لان الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من العجز ته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا فى جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراى الصحيح فباعتبار انه يشترط فى اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلبة التى توخذ عند اخذه وهى اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذى هو اوثق من السحر وفى الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسك بذلك مبالغته فى تلطيف الكلام وتادية المعانى بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق

فيه غير هذه فقول لان المذكور فيه الخ بيان لوجه التتبع لنقل الانتشار وسبيل الاستقرار وبيان لمناسبة جعل الكتاب على هذه الاجزاء لا غير لما المستفاد من قوله الكتاب مرتب على كذا انهم قوله

تادية المعاني ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المتحققة الموجودة غير
كاف في الاعجاز بل لابد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله من الطرق
المتحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى
قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع
ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب
العالية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح
ونهاية الاعجاز فح يتعدد طرق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف
الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز
ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من
كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان
بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب
منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن
للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد
يضبطه **قوله اصول الفقه** اقول الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين
لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن اولا الثاني المقدمة والاول اما
ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول وعن الاحكام
وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني
على اربعة اركان من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب في
الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه

## التوضيح

فما ورد فيه لفظ الجمع
وسميته بتنقيح الاصول
والله تعالى مسؤل
ان يمتع به مؤلفه وكاتبه
وقارئه وطالبه
ويجعله خالصا لوجهه
الكريم انه هو البر
الرحيم. **اصول الفقه**
اي هذا اصول الفقه
او اصول الفقه ما هي
فنعرفها اولا باعتبار
الاضافة وثانيا باعتبار
انه لقب لعلم مخصوص
اما تعريفها باعتبار
الاضافة فيحتاج
الى تعريف المضاف
والمضاف اليه

سواء كان التعريف ماخوذا بالنسبة الى موضوعه او غايته او غيرها ١٢

وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب لكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذى به يتميز عند الطالب وموضوعه الذى به يمتاز فى نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف للتميز العلوم عنده قال المص هذا الذى اذكره اصول الفقه اغناء للسامع عن السوال وقال عن لسانه اصول الفقه ماهى ثم اخذ فى تعريفه اصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبى نظرا الى ان المعنى العلمى هو المقصود فى الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافى نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ماخوذ فى التعريف اللقبى فان قدم تفسيره امكن ذكره فى اللقبى كما قال المص هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة فى اللقبى وتارة فى الاضافى كما فى اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافى جمعا وعند قصد المعنى اللقبى مفردا كعبد الله قال فنعرفهما اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم

## التوضيح

فقال الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه الامام فى المحصول بهذا

مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح اوذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به نظام المعاش ونجاة المعاد فلك مدح **قوله** اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف المفردات الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصورى الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما فى معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص من حيث انه مبنى له ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه غيره من حيث انه يبتنى عليه غيره ويستند اليه فبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث هى تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لابد منه فى تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل فى العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل لا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدار

# التوضيح

واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع



على راسه واغصان الشجر على دوحته كذلك ينشأ الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر واراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار يعني كونه مبتنيا عليه موضوعا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له والقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما يشبه ذلك ابتناء عقلي

**قوله** واعلم ان التعريف اما حقيقي اه الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولى الماهية الحقيقية اي

ودفع الاسم بازائه امر صادق علیه بان تصوره بالفا که مثلا فتعریف الماهیة الحقیقیة التی هی صادقة لمفهوم الاسم علی تقدیر تحقق الموضوع الغیرة له بالاعتبار و بالذات من حیث انها ماهیة حقیقیة

الثابتة فی نفس الامر لا بد فیها من احتیاج بعض الاجزاء الی البعض اذا کانت مرکبة والثانیة الماهیة الاعتباریة ای الکائنة بحسب اعتبار العقل کما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غیر احتیاج الامور بعضها الی بعض کالاصل الموضوع بازاء الشیء ووصف ابتناء الغیر علیه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الکلی المقول علی الکثرة المختلفة الحقیقة والنوع الموضوع بازاء الکلی المقول علی الکثرة المتفقة الحقیقة فی جواب ما هو والتمثیل بالمرکبة من عدة امور لا ینافی کون بعض الماهیات الاعتباریة بسیطا علی ان الحق انها انما یقال لها الامور الاعتباریة لا الماهیات الاعتباریة اذا تمهد هذا فنقول ما یتعقله الواضع لیضع بازائه اسما اما ان یکون له ماهیة حقیقیة او لا وعلی الاول اما ان یکون متعقله نفس حقیقة ذلک الشیء او وجوها واعتبارات منه فتعریف الماهیة الحقیقیة باسم الاسم من حیث انها ماهیة حقیقیة تعریف حقیقی یفید تصویر الماهیة فی الذهن بالذاتیات کلها او بعضها او بالعرضیات او بالمرکب منهما وتعریف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعریف اسمی یفید تبیین ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر کقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ یشتمل علی تفصیل ما دل علیه الاسم اجمالا کقولنا الاصل ما یبتنی علیه

ما من حیث حصوله فی العقل اسما ان یکون لذلک الشیء ماهیة ثابتة فی نفس الامر او لا یکون له ماهیة کذلک بل اعتباریة و

# التوضيح

وشرط كلا التعريفين الطرد اى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل فى تعريف الانسان انه حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس

غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقى البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمى البتة قلت فى العدول عن ظاهر العبارة سعة لان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد توخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثابتة فى نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقى البتة لانه جواب لما التى لطلب الحقيقة وهى متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتاخرة عن ما التى لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد توخذ من حيث انها مفهوم الاسم متعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمى البتة لانه جواب عن ما التى لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشئ بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمى والحقيقى الا انه قبل العلم بوجود الشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث فى مبادى الهندسة بشكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمى وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا

قوله وشرط كلا التعريفين الحقيقى والاسمى الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطرد كليا اى كل ما صدق عليه

الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود

فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود واما العكس فاخذه

بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل الموضوع محمولا

والمحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك

وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس

كل حيوان انسانا فلهذا قال في العكس ان كل ما صدق عليه المحدود صدق

عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود

فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد

على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي فمفسره بانه كلما انتفى

الحد انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود

فصار العكس حكما كليا بما ليس بحد على ما ليس بمحدود والحاصل واحد

وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله** والاشك ان

تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع

للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياجه اليه

اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد

اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد

اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل

فيه او خارج عنه والاول ما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة

كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية والثاني ان كان

التوضيح

والاشك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية للصور اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والشرط كادوات الصناعة مثلا نعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي

الموضوع نقض عليه الشيخ في الشفاء فان جعلنا الفكر عبارة عن الترتيب المتعلق بالامور على ان الترتيب مصدر للمفعول

ما منه الشيء هو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية
كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو
ذلك فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد
منها هو المادة كما يقال ان اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية
يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون
التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في
مطلق التعريف لا سيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ
بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة
يجوز ان تكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود
فان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفى بما
يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول
بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل
كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث
ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين
يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور
معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء
الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المص وهو ترتب

٣٦

## التوضيح

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة فلكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل فصار اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب

التوضيح

الحكم على دليله **قوله** والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين ومجرّ بتزييف احدهما دون الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الافعال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات والآلام المشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر لها على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يشملانها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد وهو المناسب لان المص جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه

اولی من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مکروه کراهة التنزیه ان کان الی الحل اقرب بمعنی انه لا یعاقب فاعله لکن یثاب تارکه ادنی ثواب وکراهة التحریم ان کان الی الحرام اقرب بمعنی ان فاعله یستحق محذورا دون العقوبة بالنار کحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما یشمل الفرض ایضا لان استعماله بهذا المعنی شائع عندهم واحد منها کقولهم الزکوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام علی المکروه تحریما والمراد بالمندوب ما یشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولکل منها طرفان فعل ای ایقاع علی ما هو المعنی المصدری وترک ای عدم فعل فیصیر اثنی عشر والمراد بما یاتی به المکلف الفعل بمعنی الحاصل من المصدر کالهیئة التی تسمی صلوة والحالة التی تسمی صوما ونحو ذلک مما هو اثر صادر عن المکلف فطرف فعله ایقاعه وطرف ترکه عدم ایقاعه والامور المذکورة من الواجب والحرام وغیرهما وان کانت فی الحقیقة من صفات فعل المکلف خاصة الا انها قد تطلق علی عدم الفعل ایضا فیقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترک بعدم الفعل لیصیر قسما آخر اذ لو ارید به کف النفس لکان ترک الحرام مثلا فعل الواجب بعینه فان قلت ای حاجة الی اعتبار الفعل والترک وجعل الاقسام اثنی عشر وهلا اقتصر علی الستة بان یراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترک

## التوضیح

النقشة ص ٢٧ الواجب ما یجوز لها وفعل الواجب وترک الحرام والمکروه تحریما ما یجب علیها ص ٢٨ یعنی فعل الحرام والمکروه تحریما وترک الواجب خارجین عن التقسیم ویمکن ان یراد بما لها وما علیها ما یجوز لها وما یحرم علیها فیشمل جمیع الاصناف اذا عرفت هذا فالحصر علی وجه لا یکون بین القسمین واسطة اولی ثم ما لها وما علیها یتناول الاعتقادیات کوجوب الایمان ونحوه والوجدانیات ای الاخلاق الباطنة والملکات النفسانیة والعملیات کالصلوة والصوم والبیع ونحوها فمعرفة ما لها وما علیها من الاعتقادیات هی علم الکلام

قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الوا
بمعنى عدم فعل الحرام فلابد من التفصيل المذكور ثم ذكر انه يمكن ان المراد
ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو
من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك وباقي كلامه واضح الا
ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب
واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من
خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه
ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد
في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس
كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب لا نزاع في ان ترك الحرام
بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب
عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك
على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم
منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة فان قلت ان
اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى
الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لهما الان ما سوى
الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى

## التوضيح

ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا في قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رحمه الله انما لم يزد عملا لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس الى قوله في فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى اخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الخ

وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه ليس بمقصود هذا المخصوص عن قرينة التصحيح بدخوله فيما يجب عليها الثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحريما والرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورها ولا التصديق بثبوتها لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامهما من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فالاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات قوله وقيل العلم الخ اختار اصحاب الشافعي رحمه الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع او لا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية العمل او لا والعمل اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم او لا فالعلم ان يتعلق بجميع الاحكام

الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية
هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم
بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل
كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من
الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام
الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة و
الايمان واجبا وخرج ايض علم الله تعالى وعلم جبرئيل والرسول صلى الله
تعالى عليه وآله وسلم وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة
التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم اه الحكم يطلق فى العرف على اسناد
امر الى اخر اى نسبته اليه بالايجاب او السلب فى اصطلاح الاصول على
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفى
اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى
تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم الفقه ليس علما بالعلوم الشرعية
والمحققون على ان الثانى ايض ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية
والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التى العلم بها

## التوضيح

فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التى ليست باحكام عن الحد اى يخرج الذوات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلوم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثانى تقول بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الخ

## التنقيح

فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية

---

مخالف مثل الوجوب فانه وان كان اثر الخطاب اي الايجاب وهو قديم لكن تعلقه حادث بعد وجود الشرع

تصديق بغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات فيبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمص جوز ان يراد بالحكمة مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عنده فكيف يتوقف على الشرع ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم و توقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه الصلوة والسلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم

للمعتزلة مثل الحل والحرمة ايضا قديم وتعليله بالحادث معناه انه امارة عليه ومعرف له نعلم من م

ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل وعملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظري ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء **قوله** من ادلتها اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام فلا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم

## التوضيح

يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة

وقوله التفصيلية
يخرج الاجمالية
كالمقتضى والنافى
وقد زاد ابن الحاجب
على هذا قوله بالاستدلال
ولا شك انه مكرر لما
عرف الفقه بالعلم
بالاحكام الشرعية
وجب تعريف الحكم
تعريف الشرعية فقال
(والحكم قيل خطاب الله
تعالى) هذا التعريف
منقول عن الاشعري
فقوله خطاب
الله تعالى يشمل
جميع الخطابات



بوجوب لشيء لوجود المقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافى ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلابد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله عن ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول صلى الله عليه وسلم ايضا قلت لو سلم ذلك فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع فى التعريفات **قوله** ولما عرف الفقه الخ المذكور فى كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ فى تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راى بعض الاشاعرة وكل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب فى اللغة توجيه الكلام

نحو الخبر للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي صلى الله عليه وسلم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما هو ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه تعالى ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد في التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب

## التوضيح

قوله (المتعلق بافعال المكلفين) يخرج ما ليس كذلك فيبقى في الحد نحو والله خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال (بالاقتضاء) اى الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة اما التخيير اى الاباحة

٣٥

## التوضيح

(وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ووضعى وهو الخطاب بان هذا سبب لذاك او شرط كالدلوك سبب للصلوة و الطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الاخر)

بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صور النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر **قوله** وقد زاد البعض اه اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق الثانى انه يشتمل على كلمة او وهى للتشكيك والترديد فينافى التعريف التحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية لسببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمص اهمل فى تفسير الخطاب لوضعى ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثانى بان او ههنا لتقسيم المحدود

وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا
يمكن جمعهما في حد احد بل زاد التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد
في التعريف قيدا ايعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء
او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم
ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته
حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها
عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء او التخيير اعم من الصريح والضمني
وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب
الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة
بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها
حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى
ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما
وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي
في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض
الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام
اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح

التوضيح

وهو الوضع والبعض لو يذكره الوضع لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلوة حينئذ فالوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم

على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضع في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه وشاملا له فاي ضرر في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء لكونه سببا له اوشرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرف اه ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المص ان هذا التعريف للحكم مطلقا عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض لاخلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا التعريف للحكم الشرعي قال المص اذا كان هذا تعريفا للحكم مطلقا فمعنى الشرعي مايتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ماورد به خطاب الشرع لاما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لايتناوله لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله تعالى اه تعريفا للحكم الشرعي اسنادا مر الى اخره لاخطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق ان الشرعي على هذا التقدير ماورد به خطاب الشرع لامايتوقف

## التوضيح

(وبعضهم قد عرف الحكم الشرعي بهذا) اي بعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى (فالحكم على هذا اسناد امر الى اخر) والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر

على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريدان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا انما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه احدها انه كما اريد بالحكم المحكوم به اريد بالخطاب ماخوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى ثانيها ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح ثالثها ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار

على المفعول (كالخلق على المخلوق) لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية (يرد عليه) اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (ان الحكم المصطلح بين) الفقهاء (ما ثبت بالخطاب لا هو) اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا) وايضا يخرج منه ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم اخر مترتب على الاول لا عينه وسيجي في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعال

فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب و
التحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فى اصول ابن الحاجب الثانى
انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى
ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك فى كتبهم
بان الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولى
مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبى ورده المضر اولا بانه
لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونهما مندوبة ثانيا
بان تعلق الحق بمال الصبى او ذمته حكم شرعى واداء الولى حكم اخر
مترتب عليه ولا يتاتى هذا السوال على مذهب من عرف الحكم بهذا
التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبى الا وجوب
اداء الحق من ماله وذلك على الولى ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او
ذمته لا يدخل فى تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء
التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية
لان كون الماتى به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل
ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى
كون صلوته مندوبة ان الولى مامور بان يحرضه على الصلوة

## التوضيح

انه ينبغى ان يقال بافعال
العباد ويخرج منه ما ثبت
بالقياس اذ لا خطاب ح
هنا الا ان يقال اعلم ان
المشائخ قد تعقبوا طرائق
نحو اتيك طلوع الفجر
اى وقت طلوعه فقوله
الا ان يقال من هذا القبيل
فانه استثناء مفرغ
من قوله يخرج منه
ما ثبت بالقياس فى
جميع الاوقات الا وقت

ويامر بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء
سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس
لعدم خطاب الله تعالى فيه واجاب بان القياس مظهر للحكم
لا مثبت ولا يخفى عليك ان السوال وارد فيما ثبت بالسنة و
الاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى
ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام
المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب
الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس
انه لما اخذ فى تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات
وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر
العملية فى تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما بان المراد بالفعل
ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل
وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا
لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل
ان يقول اذا حمل الحكم فى تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية
مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر
ومثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم الشرعى لخروجه بقيد
الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا

**التوضيح**

اى ايضا يخرج نحو امنوا وفاعتبروا) اى من الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق ووجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال المذكورة افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اى القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح (ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين) لانه قال فى حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (الا ان يقال نعنى بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو امنوا فاعتبروا

وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول في
لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان
يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب
القياس وهو حكم شرعي **قوله** والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب
الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الايمان ويدخل مثل
كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر
الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب
الله تعالى اه وحينئذ يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة
ما ورد به خطاب الشرع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ
لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى اه تعريفا
للحكم على ما زعم المص لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة
بای تفسیر فسر **قوله** فيدخل يريد ان تعريف الفقه على راى
الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اى وجوبهما
او ندبهما وقبح البخل والتكبر اى حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك
لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم بناء على ان لا
مدخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق
لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى
المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل
المص العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه

التوضيح

لانهما من افعال القلب والشرعية ما لا تدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية تكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عندنا فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه

[1] قوله فيدخل في الاقتضاء الضمني عمم الاقتضاء والتخيير بحيث يشمل الصريحي والضمني لادخال الحكم الوضعي وان لم يرد قيدا او الوضع لادخال ما يدخل في الوضع لان الشارع جعل السنة وغيرها حجة على الاطلاق فكونها حجة بالوضع الشارع فتامل

[2] قوله ويلزم ان يكون ... اعترض صاحب التحرير ... [illegible]

[3] قوله مثل جواز الاجماع اى كون الاجماع ... [illegible]

يزاد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبال
معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات اى الاخلاق
الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم
الفقه فكانه نسى ما ذكره ثمه او ذهل عن قيد العملية **قوله**
ولا يزاد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى
فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب
الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة
بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولذا يذكرون
قيد الاكتساب والاستدلال فالامام قيد فى المحصول الاحكام بالتى
لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم
بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل فى مسمى
الفقه ولا يعد منه على ما صرح به فى قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يخرج
عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المص فاعترض
بمعنى لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما
ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها
بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم
اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من
الفقه فلابد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها
ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك

## التوضيح

(ولا يزاد عليه) اى على حد الفقه المصطلح (التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه) وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل) اعلم ان هذا القيد ذكره فى المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لا يعلم كالمسائل الغريبة التى فى كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم به لذلك

صاحب الاعتراض عليهم **قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام** اعتراض على
تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد
واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين واما البعض مطلقا
وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان
كانت في نفسها متناهية بانقضاء دار التكليف لا انها لكثرتها وعدم
انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين
وضبط المجتهدين وهو المراد بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها
جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه
لا ضابطة تجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط
فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد
لا يعرف بعض الاحكام كمالك رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية
والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسر المضافة اليه من النصف
وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه
عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون
العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا

## التوضيح

وحده لا يسمى فقيها
كالعلوم بمائة مسئلة
غريبة فانه من الفقه
لكن العالم بها وحدها
ليس بفقيه فلا معنى
لاخراجهما منه بذلك
العلم القاسم ثم اعلم
انه لا يراد بالاحكام
الكل لان الحوادث
لا تكاد تتناهى ولا
ضابط يجمع احكامها
ولا يراد كل واحد
لوجود لا ادري ولا
بعض له نسبة معينة
بالكل كالنصف او الاكثر
للجهالة ولا التهيؤ
للكل اذ التهيؤ
البعيد
قد يوجد
لغير الفقيه و
القريب مجهول غير
منضبط ولا يراد انه
يكون بحيث يعلم
بالاجتهاد حكم كل
واحد لان العلماء
المجتهدين لم يتيسر
لهم علم بعض الاحكام
مدة حياتهم كابي حنيفة
رحمه الله تعالى لم يدر الدهر
والخطأ في الاجتهاد كونه
حكم بعض الحوادث
وربما يكون مما ليس للاجتهاد
فيه مساغ وايضا لا بد للتهيؤ
في الحدود ان يذكر
ويراد به تهيؤ مخصوص
اذ لا دلالة للفظ عليه
اصلا واذا عرفت هذا
فلا بد ان يكون الفقه
بجملة متناهية مضبوطة

## التوضيح

فلهذا قال (بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها) فالمعتبر

وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به بل اشار اليه بلفظ ثم اى بعض ما الايراد البعض ان قل لا يراد الكل بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل وعلى كل واحد واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس التزم المصنف ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافى ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل فى الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهدين حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادرى ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المص بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم

كل احد من الحوادث لاستجماعه الى اخذ والاشباه الشرائط التى
يتمكن بها من تحصيلها وبكيفية الرجوع اليها فى معرفة الاحكام ورده
الى المص باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نسلم ان عدم تيسر معرفة
بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطأ فى الاجتهاد ينافى التهيؤ
بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود
الموانع او معارضة الوهم العقل ومشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك
ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث
لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله تعالى عنه
حيث اعتمد الاجتهاد برائه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبى
صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فان لم يكن محل للاجتهاد ولا نسلم ان
لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر
بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع
فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على
ان المراد به هذه الملكة ويقال لها ايضا الصناعة لا نفس الادراك
وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتى ادراك **قوله**

**التوضيح**

ان يعلم فى اى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحى به فى ذلك الوقت فالصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء فى وقت نزول بعض الاحكام بعد ثم ما لم يظهر نزول الوحى به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضى الله عنهم

بل هو العلم او تعريف مخترع للفقه بحيث تنضبط معلوماته التقسيم
بكل الاحكام يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي
بحكم او بحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم
ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي
ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اي اعلم
بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام
او استنباط الاحكام عن ادلتها احترازا عن العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعالم
باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه
والاول اوجه **قوله** لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقيه
العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا
مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو
توقفت الفقاهة على العلم بها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم
في اول القائسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل
القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز
للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو
اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل
اي مواقع الاتفاق دون الاختلاف وهذا راجع الى معرفة الاجماع ١٢
القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما
ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد
الاخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق

**التوضيح**
لو علمهم كانوا عالمين
بما ذكر لم يطلق الفقيه
الا على المستنبطين
منهم علم المسائل
الاجماعية يشترط الا
في زمن رسول الله صلى الله
عليه وسلم لعدم الاجماع في

لا المسائل القياسية لله دره بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بالشرائط ثم ما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به



لاذ الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفة ثم يمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح عليه بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المص هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريف بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به ثم يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط

م ، التنبيه كلا وهذا السؤال وارد على تعريف المص ايضا فاورده واجاب عنه بثلثة اوجه

لكثرة الرواة وتفرقهم فی الاسفار والاشغال وكو سلم فيلزم ان
لايكون العلم بالحكم الذی يرويه الاحاد من الفقه حتى يصير
شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لايخلو
عن الاشكال والاختلال **قوله** فجوابه اولا مشعر بان ما ظهر
القياس نزول الوحی به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظنی ثم
ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما
ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية
**قوله** وثانيا هذا هو الذی ذكر فی المحصول وغيره ان الحكم
مقطوع به والظن فی طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب
العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد فی ذلك حتى صار متواتر المعنى
وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن فی الاحكام صار ذلك بمنزلة
نص قطعی من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت
فی علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم
على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون
ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا
يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو
انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم
كونه ثابتا فی نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير
ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعی على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد

## التوضيح

وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن فی الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد

## التوضيح

فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل لا انه يثبت في علم الله تعالى

الحرمة مستفادة من الآيات الدالة على ذم قوم لوط على نبينا عليه الصلوة قال المصرح واما المستنبط من الاجماع فاوردوا

فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو راي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له اصلا **قوله** واصول الفقه ما سبق كان بيان

قوله وكون القياس مظهرا مبنيا لعموم الحكم فى الفرع وعدم اختصاصه بالاصل لا مثبتا فان قلت ينبغى ان لا يسمى اصلا لعدم ابتناء شئ عليه وثبوت حكم به

مفهوم اصول الفقه وهنا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء فى الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعى اما وحى او غيره والوحى ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل الامة فى عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عليه السلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثانى ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابى ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للراى فى اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك فى الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس فى اظهار الحكم وتغير وصفه من

## التوضيح

لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اى شئ هو فقال هو هذه الاربعة فالثلثة الاول كل اصول مطلقة لان كل واحد منها يثبت الحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه

الخصوص الى العموم ومن هٰهنا يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة
والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة
واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى
عليه غيره سواء كان فرعا لشئ آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على
الاب وان كان فرعا الثانى ان السبب القريب للشئ مع انه مسبب
عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن
مسببا عن شئ آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام فى معنى المقسم
لازمة فى كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة
قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم
من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره فى صورة اخرى وهو معنى
الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغى
ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعى ان لعدم
الفرعية دخلا فى مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك
وان الاصل الذى يستقل فى معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه
كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذى يبتنى فى ذلك المعنى على شئ
آخر بحيث يكون فرعه فى الحقيقة مبتنيا على ذلك الشئ كالقياس والا
غير داخل فى الاصل المطلق بمعنى الكامل فى الاصالة وهذا بين واما
الاب فانما يبتنى عليه ابنه فى الوجود لا فى الابوة والاصالة للولد فلا يكون
مما ذكرنا فى شئ وعن الثانى ان السبب القريب هو المؤثر فى فرعه

## التوضيح

فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء فى حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض والعلة الاذى اما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فنادر لنظيره قياس الوطء الحرام على الحلال فى حرمة المصاهرة

والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب
لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية
والاصل الذي لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع
فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم
الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية
بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات
الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره
ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك
والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد
بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر
الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان
اريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون
اصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى
السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر
الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال
لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد
يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا على ما يثبت لسنده هو قطعية الحكم
بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون
حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا **قوله** وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر

## التوضيح

يعني ثبت ... ووطء امرأة ... على حرفه ووطء ام امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطء ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول (وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق) اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعد هي المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما لتبتنى عليها النكت الخلافية

ان أصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه لان
يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على
جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت
والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب
القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة
ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي
اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد
العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية
وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة
وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما
ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان
لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل
الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على
ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا
موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل
فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل تلك
الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة و
الكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على

## التوضيح

ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احد مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدل على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدل على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا تكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه

تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثل فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد[1] مشعر بقيد الاجمال وزاد المص قيد التحقيق[2] احترازا عن علم الخلاف ولقائل[3] ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته[4] الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا النكات عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه **قوله** بالقضايا الكلية اعلم ان[5] المركب التام المحتمل[6] للصدق والكذب

---

**التوضيح**

بقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم لكنه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح

55

---

ل قوله ولفظ القواعد مشعر بالاجمال قوله اجمالا اي الموضعين ل قوله احترازا عن علم الخلاف فانه علم يتوصل به الى حفظ الاحكام المستنبطة او هدمها وعلم الجدل علم يتوصل به الى حفظ راي او هدمه عن ان يكون في الاحكام الشرعية او غيرها وفي عبارة المختلف فيها او غيرها ... عن دفع الخصم عن افساده ... بين المتنازعين

لہ للصدق

يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث انه يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث انه يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتملان على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما يسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه ما امر الشارع وكلما هو ما امر الشارع فهو واجب فالحج واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا وكل ما هو مامور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور هو من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسئلة الحصول مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي

ويكون القياس قد ادى اليه اي مجتهد من المجتهدين لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فان القضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه و قولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان ذلك اختص بالمجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان التوصل الى الفقه لم يكن الا للمجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم تذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه المجتهد والمقلد الادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد الى العقل فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم

واقع عنده لانه ادى اليه رأي ابي حنيفة رحمه الله وكل ما ادى اليه رأيه فهو واقع عنده فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا

من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المص بما لا مزيد عليه **قوله** ويكون القياس قد ادى اليه رأي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الاراء ليحترز عن مخالفة الاجماع واما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه **قوله** ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة انه من اصول الفقه **قوله** ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن ادلتها الاربعة **قوله** يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام اي عن احوالهما على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه لان حذف هذا المضاف شائع في عبارات القوم

**التوضيح** فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقال هذا ما افتى به المجتهد فيقول ذلك المقلد حقية ما ذكرنا هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية اي شيء من الحكم ككون هذا الحكم هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف لكونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام

تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعترض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه بالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفة المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة

المساوی لعرضه الذاتی ثم ان
الاعراض الذاتیة لها عوارض
ذاتیة مثل ثبوتها علی الاطلاق
او علی التقابل فاثبوت العوارض
الشاملة علی الاطلاق لنفس الاعراض
الذاتیة والثبوت علی التقابل
لانواع تلک الاعراض و
کذلک عوارض تلک العوارض وغیره
العوارض فی الحقیقة قیود للاعراض
المثبتة للموضوع ولانواعه الا انها



لکثرة مباحثها جعلت محمولات واحفظ فانه
علی الاعراض تقدیره ... عن ...
نفعلک کثیر ... قوله ... الکتاب
الشبهات ... قوله ... والاجمال
لیکم ... انه ... الدلیل
ان کون الکتاب ... الاصول ... قوله
من مسائل الاصول ... والنهی الخ
علی انواع الخ قالوا الامر ... انواع
والاستفهام والنداء ... والاستفهام
للکلام الا یوجد الا فی ضمن ... الاشتراک
بخلاف العام والعموم والخصوص
والماول فان العموم ... 
وغیره ... اوصاف ... وجوده
عن حقیقة ولذا ... علی القول بالوجود
لهذه الاربعة

قوله ثم القاعدة الکلیة الی قوله
صفحة ٥٦ بقیه
التوصل یعنی ان التوصل بالقاعدة لا یکون
بمعنی التوصل ... الا بان یکون بعیدا ...
القریب منه ان لا یحتاج فی تخریج المطالب ... الی امر آخر ویکون ...
بعده هو العلم الفقهی کقواعد اصول الفقه بخلاف قواعد العربیة والکلام
فان التخارج منها بعد العلم ... الفقهی ولا یخفی علیک ان التوصل
المنسوب الیها قریب ... التوصل المتقدم ... بعده ... ثانیهما
الموصل القریب مطلقا بالنسبة الی المطلوب هو الدلیل ... من
ان المقرر فی المیزان ان الموصل القریب هو الدلیل ... التعریف کون
الکبری موصلا قریبا وحاصل الدفع ان القریب ههنا انما هو بالنسبة الی
فلا یستلزم کون الکبری موصلا قریبا مطلقا ولا ینافی کون الدلیل موصلا قریبا مطلقا
بالنسبة الی الفقه فلا حاجة الی ان یتکلف ویقال ان المراد من التوصل القریب
تحصیل الموصل القریب وهو الدلیل بضم الصغری ... القواعد ...
الی التوصل الی الفقه او یفرق بین القریب والاقرب ویحمل القریب المطلق
علی الدلیل علی الاقرب ... المطلق علی الکامل قال المصنف رحمه الله کلیة
قوله کلیة حال من الضمیر ... بما هو موجود ... فی اعتبار ... القیود ... هذا
وجه ... قال ... لا حاجة الیه فقد ... قال المصنف رحمه الله فان ...
هو العلم ... فان قلت ما معنی کون القواعد ... مطلوبها الی العلم ... من
الادلة التفصیلیة فان حصول العلم ... ان یکون التوصل به الیه
غیره قلت معناه ان القواعد ... الی ان التوصل ... لذلک الحصول ... الادلة
کان حاصلا قبل ... الیه ... الفقه ... علی ما ... العلم
بان یکون ... انما ... بالنسبة الی مسائل الفقه ... الی العلم
بمعنی ... لا ... بان المراد ... التوصل بها الی الاحکام
الاحکام عن الادلة ... المصنف ... ولیس ... بمحمولا ... فیه من الاحکام
المصنف ... الکلی ... مستقلا ... الاحکام التکلیفیة
الوضعیة ومسائل الفقه ... الادلة ... الاحکام
قال المصنف ... المباحث المتعلقة ... کذا ... العمدة
فی ... بمباحث ... وغیره

شبه ... قوله ... قوله ...
علی انواع الحکم وقوله ... بالقید ... قال المصنف رحمه الله ... تقیید ... یعنی ان ... من الکلیف
بیانا لنوع ذلک ... وتدرجه ... علی الادلة ... محکوم به ... والمکان ... یعلم ... العوارض
یبحث فی الکلیف بالعبارة تتلا محکوم به ... المصنف ... بعدها
الکلیف الموصوف ... الفقه ... یتعلق ... الثانی ... یقع محمولا ... اصول الفقه
موضوعا المسائل الفقه ... صحة ... الکبری ... صفحة ٥٩ بقیه
من ان العوارض الذاتیة ... الانواع ... اللازمة ... الی ان الاعراض
ذکرة الصبی ... عبادة ... المکلف ... اوضافی ... خارجا او
قال عبادة المکلف ... ما هو ... الذاتیة فی العلم ... الاعم من الاعراض الذاتیة
قوله او لواسطة امر اعم ... لما ... سواء کان جزءا او خارجا
الذاتیة یا ملحق ... ان یجعلوا ... فان قلت ان البحث عنه فی العلم ... غیره وان اعلم انما
المتأخرون جعلوا اللاحق ... ثبوته فی العلم ... الموضوع وغیره
یبحث عنها فی العلوم ... تقریر ... فی الجواب
وهی الاعراض المختصة به ... کان ... التحقیقات ... علی ...
بغیر ... الموضوع ... الاکثر ... الجواب ... المطلوبة ... العلم
کان موضوعا فی العلم ... ان ... الاخص ... الاعم ... الواسطة
کان الاعم ... الموضوع ... ان الاحکام التی ... وان کانت الواسطة
عن الاول والثانی ... الاحوال التی ... تختص به وان ... الاولی
بحث فی الجعل والوجود ... یکون ... المسائل ... الاولی
من ان یکون ... الموضوع الاولی
الاعم من الثانی ... ان ... یکون ... الاتصال ... الموضوع الاولی
مخصوصه وعن الثالث ... المطلوبة ... الانسان ...
الاخص وفی ... علی الاعم ... ان ... الاحوال ... الاعم
بحوثا عنه فی ... علی ... الاولی ... الذاتیة ... الاعم ... علی الاطلاق
قوله ... الخ فان ... الاعراض ... افراد المفهوم
قوله والمراد ... عن الاعراض الذاتیة ... الموضوع والشاملة
الاحوال الشاملة لجمیع افراد ... لنفس الموضوع ... الانواع ...
متقابلها الانواع ... الخ

قوله فموضوع هذا العلم المراد المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاءه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقوله العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة

## التوضيح

من مسائل اصول الفقه وبطريق الالزام هكذا كلما وجد قياس موضوعه بهذه الصفات دال على حكم موضوع بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكن نجد القياس الموضوع الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احد مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا هو بعض التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا ثابت على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الادلة مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالادلة التي ترجع الى ان الادلة مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالادلة بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام

الى اثبات الاعراض لذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة يعنی ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل فی ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر فی الفن هی الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهی فی نظر الاصولی لتقرره فی الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس لهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد

قوله واما الثالث يعنی العوارض الذاتية التی لا تكون مبحوثا عنها فی هذا العلم ولا دخل لها فی لحوق ما هو مبحوث عنها من القسمين يعنی قسمی العوارض التی للادلة والعوارض التی للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له فی الاثبات والثبوت فلا يبحث

## التوضيح

فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهی اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهی ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها) لفاء فی قوله فيبحث يتعلق بحد العلم ای اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام وعن متعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف علی الادلة والضمير فی قوله بها يرجع الی الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستحسان والاستصحاب الحال والاستحسان وادلة المقلد والمستفتی وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له دخل فی كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية

حادثا او غيرها

المراد بالنظر الى جميع اثبات مطالب الحكم سواء كان علماً او ظناً

عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك **قوله** ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول **قوله** كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية او عكس قضية او نقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل في الايصال وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور من حيث انه موصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل **قوله** لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع

## التوضيح

فالقسم الاول يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد تقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنه لكونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا الموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو المعقوبة لا تثبت

اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا فى المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف فى تحصيل القضية الكلية التى يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما فى الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضى الاصالة والاستقلال **قوله** فان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء وانتفائه غاية ما فى الباب ان العلم لو خذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعى والظنى فيصح فى جميع الادلة وهذا لا ينافى تقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك اكثر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه **قوله** واعلم الخ هذه ثلاثة مباحث فى الموضوع اوردها

(ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به) الضمير المجرور فى قوله ويلحق به راجع الى البحث المدلول فى قوله فيبحث وقوله عما يثبت اى عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اى بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثانى ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هى ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم

مخالفا لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على
كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد
الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان
المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا
وعلى الاول اما ان تكون العوارض التي لها دخل في المبحوث
عنه بعضها ناشئا عن احد المضافين و بعضها ناشئا عن
الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما
وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال
التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك
والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه
الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة
كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير
ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين
في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى
تصور او تصديق ولا دخل لاحوال المتصور والتصديق الموصل اليه
في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا

التوضيح

تسلب الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض الآخر كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن ان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم انى لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان استعمل بعض مباحثهما التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح.

اعراضا للمفهوم اذ لا يكون الاعراض لشيء من المفهومات وليس لشيء يصدق عليه بالطاقة لتكون هي عارضة لذاته

لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة
ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد
باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلوم ظاهر
ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم
ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم تكن الموضوعات
الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون
موضوعات العلم الواحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي
كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها
وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان
واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك
اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي
الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس
لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه فعل المكلف و
المقدار وانه فيما اورده من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول ليس
اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل
بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او

والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في العلم ان كان اضافة شيء الى اخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في البحث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح حينئذ على ان الفقه والهندسة علم واحد

٦٤

وكذا التصور والتصديق فى المنطق **قوله** ومنها انه قد يذكر الحيثية المبحث الثانى فى تحقيق الحيثية المذكورة فى الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشئ عن حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشئ واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة فى الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع العلم الالهى الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التى تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب و الامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها فى الطب كذا الحركة والسكون فى الطبيعى فذهب المصنف الى ان الحيثية فى القسم الاول جزء من الموضوع وفى الثانى بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلم اذ لو كانت جزءا من



**التوضيح**

وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقاصد وما اورده امر النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث فى الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع فى الجميع بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية احدهما ان للشئ مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهى فيبحث فيه عن الاعراض الذاتية التى تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما

ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها اشكالا في المعنى الثاني لا الاول

الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا الوجه جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما الزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض والحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث

الحيثية ليس يعني الا جهة الاثبات للموضوع وحيثية تختلف فيهما وان كان ذات الموضوع متحدا نعم يرد عليهم انه يلزم كونها يبحث عن الشئ باعتبار نفسه من الاشكال المشهور والمرء في العدول الى هذا التحقيق مع ان الشيخ قد صرح في اول طبيعيات الشفاء بان الشيخ [illegible]



[illegible]

فى العلم عن اعراضه الذاتية قيد[1] بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض
يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اى يلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى
الكلى لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع
بواسطة هذه الحيثية البتة **قوله** ومنها[2] ان المشهور المبحث الثالث
فى جواز تشارك العلوم المختلفة فى موضوع واحد بالذات وبالاعتبار
وكما خالف القوم فى جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم فى
امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز
فلانه يصح ان يكون لشىء واحد اعراض ذاتية متنوعة اى مختلفة
بالنوع يبحث فى علم عن بعض انواعها وفى علم آخر عن بعض آخر فيتمايز
العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم
واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعنى المسائل كما تتحد المسائل باتحاد
موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها لكن الى

[1] قيد الحيثية تبرع على ما سبق غير ظاهر فلا بد من اعتبار شىء بان يقال لما كان الموضوع عبارة عن المبحوث فى العلم عن اعراضه الذاتية اى جميعها والشىء يكون اعراضه كثيرة لا يبحث عن كلها فى علم بل يبحث عن بعضها فى علم وعن بعض آخر فى غيره قيد الحيثية ليكون الاعراض المبحوث عنها بجميعها بحسب تلك الحيثية ؛؛

[2] قوله ومنها ان المشهور الخ اقول هذا هو البحث الثالث وحاصله ان تشارك العلوم المختلفة فى موضوع واحد بالذات والاعتبار جائز وواقع اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشىء واحد اعراض ذاتية مختلفة بالنوع فيبحث فى علم عن نوع منها وفى علم آخر عن نوع آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك ١٢ م

المحقق التفتازانى

حاصله ان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب اتحاد المسائل واختلافها وهى انما تتحد باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع واحد حقيقة او تكلفا بل الى شىء واحد سواء كان ذلك بان لا يرجع الى ذلك الواحد فيختلف باختلافه بجميعه ؛؛

الاوّل من تقسيم الشرح

اذ فى الطب يبحث عن الصحة والمرض وفى الهيئة عن الشكل فلو ان المراد هو الاول يحب ان يبحث فى الطب والهيئة عن اعراضه من حيث الاصل لحيثية نوعه يبحث عن الشيئين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشىء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشىء الواحد يكون له اعراض متنوعة ففى كل علم يبحث عن البعض منها كما ذكرناه

## التوضيح

وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبيتا

تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العموم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الاخر علما اخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين في المحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعية والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزاء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة وطبائعها وحركاتها

ومواضعها وتعريف الحكمة فی صنعها وتفضيلها وهو من
اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير
وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير فی الاحوال
والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكر
ابو علی ولا يخفی ان الحيثية فی الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها
قيد للعروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبنی علی ما ذكر من
كون الحيثية تارة جزء من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها
وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فانهم لما حاولوا معرفة احوال الاعيان
الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا
من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة فی كونها
بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها
بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا
لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك
الموضوع فان المعتبر فی العلم هو البحث عن جميع ما تحيط
به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى

**التوضيح**

ولا شئ منها يلحقه بجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل فی المبدأ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب

**التوضيح**

وان كان لغيره نتحرك اقول ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل في المبدأ



المعلوم الواحد الا ان يوضع شئ او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شئ وذلك في احوال شئ آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر بالبرهان مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء **قوله** وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة

وبعضها اضافيا كالخالق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة و المتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لاشيء من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء له ولامباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وحينئذ اما ان يكون لحوق كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الاخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي اخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولابد ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب بل المطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة

التوضيح

ولانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها

ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل
قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اى وان كان
لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي فى صفاته بالغير
وهو محال لانه يوجب النقصان فى ذاته والاحتياج فى كمالاته
وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر
انه غير لازم والجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان
اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض
الصفات الى البعض يوجب النقصان فى الذات كيف والخلق
يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا
مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب
اعنى اثبات عرض ذاتى آخر قوله فنضع تفريع على قوله فيبحث
عن كذا وكذا يعنى بسبب ان البحث فى هذا الفن انما هو عن
احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اى مقاصده على قسمين والا
فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين

قوله ... ان اختلاف ... الشئ ... انما هو فى الاعراض ... بناء على ما قبل من جواز اعادة العرض لا نزاع ... متحققان من نوع واحد من الاعراض يلزم وحدة الاثنين ... فى الماهية وتشخصهما ... وتشخص العرض بمحله ... لجواز اعادة العرض ... فيتحد ان ... مطلقا اذ منها ما هى سلوب واضافات والكلام فى الذوات ... فى صفاته ... حقيقية او غيرها لا عندنا الا ان ... العرض عندنا [illegible]

قوله ... عن الذات ... ان ... البحث ... فى هذا الفن ... بخصوص ... على ... الادلة والاحكام ... وضعه على القسمين اى مقاصده اى الالفاظ الدالة على ... قوله علم ... الكتاب اى ... المقصود ... [illegible]



وهى راجعة الى موضوع العلم لكن لك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمول لانها وهى راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر فى ذلك لا المحمول فحينئذ لا مشاحة فى ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة هى اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم فنضع

لکونه[ل] غیر داخل فی المقاصد والقسم[ع] الاول مرتب علی اربعة ارکان فی ادلة الاربعة الکتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القیاس تقدیما[س] للاقدم بالذات والشرف اما بالترجیح والاجتهاد فکانه جعلها تتمة وتذییلا للرکن القیاس

# الرکن الاول فی الکتاب

قوله[ص] الرکن الاول فی الکتاب وهو فی اللغة اسم للمکتوب غلب فی عرف اهل الشرع علی کتاب الله تعالی المثبت فی المصاحف کما غلب فی عرف اهل العربیة علی کتاب سیبویه والقرآن فی اللغة مصدر بمعنی القراءة غلب فی العرف[ق] العام علی المجموع المعین من کلام الله تعالی المقروء علی السنة العباد وهو فی هذا المعنی اشهر[ر] من لفظ الکتاب واظهر فلهذا جعل تفسیرا له حیث قیل الکتاب هو القرآن المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول الینا نقلا متواترا بلا شبهة علی ان القرآن هو تفسیر للکتاب وباقی الکلام تعریف للقرآن وتمییز له عما یشتبه لان[ش] المجموع تعریف للکتاب

## التوضیح

الرکن الاول فی الکتاب ای القرآن وهو ما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواترا فخرج سائر الکتب والاحادیث الالهیة والنبویة والقراءة الشاذة

# التوضيح

وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلابد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم اي في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن

ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يبالون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بجزء التفسير وقال

اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الكتابة والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من اللوازم البينة واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة



الى غيره من الكتب السماوية والثانية بالنسبة الى منسوخ التلاوة والاحاديث الالهية والنبوية والوحي الغير المتلو والثانية بالنسبة الى القراءات الشاذة والمشهورة والاولى

اومقدارها اُخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله

والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا

لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن

لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث

الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شئ

منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود

المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراءة

الشاذة لم تنقل الينا بطريق التواتر بل بطريق

الآحاد كما اختص بمصحف ابي رضي الله عنه

او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي

الله عنه ولا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز

ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول

المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب

ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب

المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية

من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين

ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية

من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت

في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف

## التوضيح

ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات

قوله ان هذا التعريف المراد منه المعنى اللغوى وكلام التلويح تصريح بانه لو لف حتى قال فى الآخر التعريف وان كان التفسير

وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة فى كونها اية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التبرك والتيمن كما اذا قال الحمد لله رب العلمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القران فى غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة فى ذلك بحيث يخرج كونها من القران من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هى عند الشافعية مائة وثلاث عشرة اية من السور كما ان قوله تعالى فباى الاء ربكما تكذبان عدة ايات من سورة الرحمن وعند الحنفية اية واحدة من القران كررت للفصل والتبرك وليست باية من شئ من السور وجاز تكريرها فى اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف ايات مكررة مثل ان يكتب فى اول كل سورة الحمد لله رب العلمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولى يكون المراد بما نقل الينا بين دفتى المصاحف هو ما يشتمل الكل والبعض الا انه ان القى على عمومه يدخل فى الحد الحرف او الكلمة من القران ولا يسمى قرانا فى عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرانا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعل تعريفا للمجموع الشخصى لا للمعنى الكلى فلا يرد عليه شئ الا انه لا يناسب غرض الاصولى فان قيل فالكتاب

التوضيح

فان تمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب

بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة
في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى
كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع
للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل
خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون
حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد فلا يكون من عموم المشترك في شيء

**قوله** فان تمام الجواب موقوف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا
للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز في
معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل
تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة
ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور ولا يقال فالدور
انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي
بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على
ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا
عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او
القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال
وانما يلزم الدور لو اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية
الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف
بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة

من الاشارة الى ذلك المخصوص ولا يكفي ذكر المفهوم الصادق عليه ولا مجرد قراءة الالفاظ المخصوصة اذ لا يعلم به انه

عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدل عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القران بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي

**قوله** بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي انما يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القران كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقران على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القران اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر المنقول فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد ان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة **قوله** على ان الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيينه مشخصا بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيده لان غاية الحد التام

## التوضيح

بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد لا القران فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القران بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا القران بهذا فليس تعريفا لماهية القران ايضا بل تشخيصه ولان القران اسم يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء فان القران لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة الحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الخ اي نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القران لانه لو عرف ماهية القران بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يكفي حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم

معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القران تواردا ان بيين ان القران ليس قابلا للحد بقوله (على ان التشخصي لا يحد).

وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخصي مركب اعتباري
اى الاجزاء العقلية وهى الجنس والفصل ١٢
وهو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال
تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك
فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فحينئذ الحاجة الى سائر المقومات ولا الى
ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية
لم يختص بالشخصي فلم يفد التمييز الذي هو اول مراتب التعريف وان ذكر معها
العرضيات المشخصة ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون
حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول
المحدود ايضا اعني ذلك الشخصي فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان
الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد
تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما
يحصل بالاشارة لا غير **قوله** على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا
المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل
واحد منا هو هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام
ولو كان عبارة عن ذلك المشخص لقائم بلسان جبرئيل عليه السلام لكان
هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا
الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه
زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو
عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة

## التوضيح

فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة المتشخصات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى متشخصها لتحصل المعرفة اذا عرفت هذا فاعلم ان القرآن المنزل به جبرائيل صلوات الله عليه فقد وجد متشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المتشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المتشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحد له تاويلان المحل هما انا لا نعني ان القرآن شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهر واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله

نعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي بتشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد ولا اختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هي هذه التراكيب المخصوصة يقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا تمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فاورد على تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص

في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخص لا يحد تاويلان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله** فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة التشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص من الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات تبلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصيا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحال ويصير شخصيا حقيقيا **قوله** وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد

٨٠

الكلام المنزل للاعجاز بسورة شاملا للسورة وهو جنس البلاغة العالية كان التعريف صادقا على الكل والبعض وهذا انسب بغرض الاصولي لكن لا يشمل كل ما هو دليل

عه به المدلول والموضوع له بالكلية قطعا فله مزيد تعلق بافادة الاحكام بخلاف التعريف والتنكير اذ لا يختلف بهما الا وصف المدلول فتدبر قوله لا يقال المراد الخ حاصله انه لا حاجة الى

بسورة من جنسه فى البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين
لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة
على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله واخره
توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل
سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة
منه اى من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله
ونورد ابحاثه اى بيان اقسامه واحواله المتعلقة
بافادة المعانى واثبات الاحكام فالكلام فى تعريفه
خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعانى
ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين فى علم العربية
مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو
ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير
ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعانى
لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى
وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك
المباحث المورودة فى الباب الاول بل الثانى ايضا ولهذا قيل
كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب
لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق
والصق فذكر عقيبه قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال

## التوضيح

ويعنى بالسورة المعهود التى زف كما عينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه لا علينا (ونورد ابحاثه) اى ابحاث الكتاب (فى ما بين الاول فى افادته المعنى) اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعى الا ان افادة الحكم الشرعى موقوفة على افادة المعنى فلا بد من البحث فى افادته المعنى فيبحث فى هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها

على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الاول ما هو صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا وغير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشائخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع

**التوضيح**

من حيث انها تفيد المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي) فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي (الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات

بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية المعاني بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشائخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة **قوله** المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالیها في النطق وضم بعضها الى بعض كيفما اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانتفائه او هو يطلق في هذا المقام على

**التوضيح**

المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لازما

حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر **قوله** بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة و المعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مؤولة لا محتملة بمعنى وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير فيها اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء في مبحث العزيمة والرخصة ١٢ فان قيل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القران وعدم صدق الحد اعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراءة القران في الصلوة

**التوضيح**

في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض

مه قرأ الى غير المصلي مطلقات له قوله ما قاله من كون النظم ركنا غير لازم للقرآن في حق الصلوة يخالف كتاب الله حيث وصف المنزل بالعربي اذ ليس المراد من القرآن في قوله تعالى فاقرؤا

قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول ليجعل النظم مرعيا مع قصور في المصاحف نقل برا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل ما ذكر له فان قيل ففي الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز لان القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق **قوله** بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية لا غير **قوله** حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد ولا الاقتصار على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا قلنا **قوله** خاصة قلنا بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى **قوله** لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لانه خالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الاسلام ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة اذ لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف

٨٥

## التوضيح

حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا المراد بهذا القول في المتن بل قلنا ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشائخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة

مه قوله ما سبق من حديث التوسعة وكون المعنى هو المقصود مه قوله وقيل الخلاف في الفارسية لا غير لقربها

قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا او خفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي

## التوضيح

(باعتبار وضعه له) هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما سياتي وهنا ما قال فخر الاسلام رحمه الله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة (ثم باعتبار استعماله فيه) هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما يجيء

(ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما) وهذا ما قال فخر الاسلام والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم



اولنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والافان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والافهو المتشابه بالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فهو الاقتضاء والعمدة فى ذلك هو الاستقراء الا ان هذا اوجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف فى هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبنى وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبنى على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما فى اقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثانى قوله وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله فى وجوه النظم

م قوله قلت هذه تقسيمات متعددة الخ يعنى انا لا نسلم ان من حق هذه الاقسام بعينها التباين والاختلاف لانها خارجة من تقسيمات متعددة فلا يلزم ان يكون التباين والاختلاف الا فيما بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم الكبار ... جعلنا اقساما متقابلة فالاختلاف بالحيثيات كما فى وجوه ما حصل

م قوله وجوه النظم لما كان بناء من افادة الاقسام الى التقسيم لم يتعرض لبيان معنى الوجوه بخلاف ما بعده والتعبير عن الاقسام بالوجوه لكونها جهات استنباط الاحكام

وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالته عليه) وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم



صيغة ولغة فعين الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طريق استعماله من انه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طريق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي في طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما **قوله** التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا

فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا في عدد معين فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة اولا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجئ

## التوضيح

(التقسيم الاول) اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ ان) وضع للكثير وضعا متعددا فالمشترك كالعين فانه وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (او وضعا واحدا) اي وضع للكثير وضعا واحدا (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له

# التوضيح

فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير زيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير

وجعل من نفي النفي الحكم عن الكثير الغير المحصور قال الشارح قدس سره في المطول ان النكرة في سياق النفي والنهي والاستفهام

فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر اشتراك فيه وحدان الكثير او المجموع وحدانه من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه بهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كما في المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحد بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام لم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ المستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها

عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا بناء ذلك في لا يقال
النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم
تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع التشخصي هو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي
اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في
اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين الا فالكثير المتحقق محصور لا محالة
لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا
نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير المحصور ولفظ الف الف
موضوعا للكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني
اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد
حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما
يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول ان الصلوح
صلوح اسم الكلي لجزئياته والكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او
تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط
والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما تصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع
صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة **قوله** والا
فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ هو انتظام جمع من
المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق ام لا فالجمع المنكر عندهم
عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق
على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين

## التوضيح

وهي مستغرقة
جميع ما يصلح له
لكن الكثير
محصور وقوله
مستغرق جميع
ما يصلح له يخرج
الجمع المنكر نحو
رأيت رجالا
وهذا معنى قوله
والا فجمع منكر
اي وان لم يستغرق
جميع ما يصلح
له وقوله ونحوه
مثل رأيت جماعة
من الرجال

العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وع واما عند من يقول
باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله
والا فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل
رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الآن هذا غير مختص بالجمع
المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل وغيره يلزم
ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المصنف
لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين
**قوله** او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في
عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل
فان الشرع قد جعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص
الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص ونحو
ذلك **قوله** ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم
صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول وفسر المؤول
بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه
ان المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي
كما ذكر في الميزان ان المجمل والمشكل والخفي والمشترك
اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا ازال خفاؤها
بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا والجيب عن
الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك

التوضيح

فعلى قول من لا يقول
بعموم الجمع المنكر
يكون الجمع المنكر
واسطة بين الخاص
والعام وعلى قول
من يقول بعمومه
يراد بالجمع المنكر
ههنا الجمع المنكر
الذي تدل القرينة
على انه غير عام
فان هذا يكون
واسطة بين العام
والخاص نحو رأيت
اليوم رجالا الآن
من المعلوم ان
جميع الرجال
غير مرئي (وان كان
اي الكثير محصورا)
كالعدد والتثنية
(او وضع للواحد
لا تخاص) سواء كان
الواحد باعتبار
الشخص كزيد
او باعتبار النوع
كرجل وفرس
(ثم المشترك
ان ترجح بعض
معانيه بالرأي
يسمى مؤولا)



قوله قول من يقول لانه لا يدل على عدد معين وليس بعدد ولكن من عدد يستغرق وسيجئ له وجه آخر انتهى [illegible]

[illegible]

لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني ان غالب الراى معناه
الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل في الصيغة
كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل
مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأى التامل والاجتهاد في نفس الصيغة
وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق
كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان
متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر
في الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة
ولغة اى وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعى فانه يكون تفسيرا لا
تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام
النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا
فازيل خفاؤه بقطعى او ظنى **قوله** وايضا الاسم الظاهر قيد
بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه
اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم
مشتق يكون معناه عينا وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالفاعل
لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه
معنى الضرب مع المفعول هذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة
ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان
والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل

## التوضيح

اصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمؤول وانما اورد المؤول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار راى المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عينا او ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة

والاول تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان اولا فتعدكل من الصفة واسم الجنس

هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والالة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصح الا على صفة تكون على وزن الفاعل والمفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول الا بانحو فعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل ومن منع ذلك فمنع خروج اسم المكان والالة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل **قوله** وهما اى العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه يجعل الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروف الاصول وترتيبها

فتجعله للاعلى معنى بناسبة معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير **قوله** ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض **قوله** فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود الذهني اورد تعريفي المعرفة والنكرة على ما يشتمل الاقسام كلها **قوله** عند الاطلاق للسامع قيدان للتعيين وعدمه والاحسن في تعريفهما ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ **قوله** واعلم انه يجب الخ يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد

## التوضيح

ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او باشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل واحد من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام

لافراده معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تقدم تنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاصة من وجه عامة من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم تبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر **قوله** فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص لنا في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتاج في التعريف الى او وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد على العام ولم يخرج التثنية



## التوضيح

ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسيمه فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض فبعضها الاشتراك وله جرت العيون من حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا فصل الخاص من حيث هو خاص

لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يوخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص

**قوله يوجب الحكم** اي يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيد اخاص

## التوضيح

اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة (مثلا، برحم الحكيم) فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد

(قطعا) وسيجئ انه يراد بالقطع ههنا المعنى الاعم وهوان لايكون له احتمال ناشئ عن دليل الا ان لايكون له احتمال اصلا (ففي قوله تعالى ثلثة قروء) لانه ان يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذى طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض)

فيوجب الحكم بثبوت العلم له تعالى اعالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلا في ذلك وعباراتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلثة في ثلثة قروء يتناولها الا انها مختص قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله** قطعا اى على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجئ في اخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم **قوله** ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائز ان اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين

## التوضيح

اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من قرء الحيض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعي رحمه الله تعالى فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر والطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض



وبعض شهر في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزم منكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرءين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى لزوم ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لان المقصود ببيان الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع او كان قوله الطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا او على اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه من واجبات العدة

علی ان بعض الطهر لیس بطهر الا کان الثالث کذلک) جواب عن سؤال مقدر وهو ان یقال لم قلتم انه اذا احتسب یکون الواجب طهرین وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنی ما یطلق علیه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول فی جوابه ان بعض الطهر لیس بطهر لانه لو کان کذلک لا یکون بین الاول والثالث فرق فیکفی فی الثالث البعض منه فینبغی انه اذا مضی من الثالث شیء یحل لها التزویج وهنا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعی رحمه الله وقد تفرد به هذا



لکنه لا یفید الشافعی لانه لا یقول بوجوب ثلثة اطهار کاملة غیر ما وقع فیه الطلاق نعم یفید ابا حنیفة رحمه الله فی دفع ما یورد من المعارضة بوجوب ثلثة حیض وبعض فیما اذا طلقها فی الحیض **قوله** علی ان بعض الطهر جواب سؤال مقدر توجیهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذی وقع فیه الطلاق کان الواجب الطهرین وبعضا لا ثلثة وانما یلزم ذلک لو کان الطهر اسما لمجموع ما یتخلل بین الدمین وهو ممنوع بل هو اسم للقلیل والکثیر حتی یطلق علی طهر ساعة مثلا وتوجیه الجواب علی ما ذکره القوم ان الطهر ان کان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذکرنا سالما عن المنع وان لم یکن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل بانقضاء ساعات اشتماله علی ثلثة اطهار واکثر باعتبار الساعات وعلی ما ذکره المصنف انه اذا لم یکن اسما للمجموع لم یبق فرق بین الاول والثالث فی صحة الاطلاق علی البعض فیلزم انقضاء العدة بمضی شیء من الطهر الثالث من غیر توقف علی انقضائه ولیس کذلک فان قیل الطهر حالة مستمرة لا یدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحیض کسائر الامور المستمرة مثل القیام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وکون کل بعض من تلک الحالة المستمرة طهرا لا یستلزم کونه طهرا واحدا فعلی هذا لا یلزم انقضاء العدة بطهر واحد انما یلزم ذلک ان لو کان کل بعض منه طهرا واحدا ولا یلزم عدم الفرق بین الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحیض فیکون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا یکون طهرا واحدا ما لم ینقطع

قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف
على ابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا
فكذلك اخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض
من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على
البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان
امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني
لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تعالى فان طلقها
ذكر فخر الاسلام رحمه الله من فروع العمل بالخاص
ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان
الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق
بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا
ان كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر
المصنف على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه
ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات
يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان
فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على
التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف ليس بمستقيم

## التوضيح

(وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له) الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج

## التوضيح

على ما سيتو وهو
الطلاق فقد بين
نوعيه بغير مال
وبمال لا كما يقول
الشافعي رحمه الله
تعالى ان الافتداء
فسخ فان ذلك
زيادة على الكتاب
ثم قال فان طلقها
اى بعد المرتين
سواء كانتا بمال
او بغيره فهي
اتصال الفاء
باول الكلام
وانقطاعه عن الاقرب

(١) ان قوله والمطلقات يتربصن الخ بيان لوجوب العدة
وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق
الغير المقيد بمال وما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله
فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لذكره
اى انه تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى
ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين فانه صريح
فى انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم
اى علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله
اى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اى فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على
المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير
فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما فى قوله
ان لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل
الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذى تقرر فيما
سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعى الطلاق اعنى بغير مال وبمال
وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج فى الخلع وافتداء المرأة
طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعى فيما روى عنه وان
كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك
العمل بهذا البيان الذى هو فى حكم المنطوق وهو الذى
عبر عنه فخر الاسلام رحمه الله بترك العمل بالخاص المصنف

فساد التركيب) اعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظلمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا قابل نسخا



بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها اى بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين رحمهم الله على سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو بمعنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلاقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين المذكورتين كلتيهما او احدهما خلع او افتداء وبهذا يندفع اشكال ان الاول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم الا يقيما الاية الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها المترتبة على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الحصول لا جناح في الافتداء

# التوضيح

والا يصير الاول ان مع الخلع ثلثة نيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا

وكذا الصفيرة اشارة الى ان القدر القليل كاف قوله ولا فائدة ترتيب الخ فان قلت الترتيب الذكري بمعنى كون الذكر

يمكن برد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرح وابه لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ عن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا لفاء الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء الترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد

اعتراض على اصل الاستدلال

اي في جواب فان قيل الخ

حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الاية على شرعية الطلاق عقيب الخلع **قوله**

ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء باموالكم ويجوز ان

ويجوز ان يكون مفعول تبتغوا وكانه قيل ۱۲

يكون بدلا عن ما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة

لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد

والعقد بالاجارة والمتعة سفاح من السفح وهو صب المني وهذا هو المقصود منه ۱۲

اجماعا بل يتراخى الى الوطء **قوله** الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق

مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك **قوله** والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة

من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على

ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف

لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت

لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى

المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها

سيدها بلا مهر **قوله** قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة

في القطع والايجاب ومعنى الاية قد علمنا ما اوجبنا على المومنين في الازواج

اي في الاول لغة والثاني شرعا ۱۲

والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت

ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب

الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل

غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها وتفرضوا

لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام

المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى

۱۰۵

## التوضيح

(وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد) بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي) والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رحمه الله عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما (وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم خص فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له) لان قوله فرضنا معناه قدرنا والتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاكثر غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا وهو العشرة

سه قوله حقيقة في التقدير اي شرعا لانه الذي دل عليه غلبة الاستعمال شرعا وقال ابو زيد الفرض التقدير لغة وكذا في الاحكام وهو مسلم عند الشافعي رح حيث قال بترادف الفرض والواجب في

## التوضيح

ذلك المفروض قدرناه بطريق الرای والقياس شیء هو معتبر شرعا فی مثل هذا الباب ای كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعی رحمه الله تعالی كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام رحمه الله تعالی فی هذا الفصل مسائل اخر اوردتها فی الزيادة على النص فی آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان

---

الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة فی القطع لغة وفی الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك فقال اخص فرض المهر ای تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة فی صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا فی ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب **قوله** وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعی ابا حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقريرا الاول ان لفظ حتى فی قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص فی الغاية واثر الغاية فی انتهاء ما قبلها لا فی اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثانی يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل

ای المغلظة ١٢

جديد انما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات
كما في الصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية
فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت
ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث اذ لا تثبت به الحرمة ولا تصور
اى الحرمة التى هو غاية له وكذا فى قوله اذ لا ١٢
لغاية لشيء قبل وجود اصله فيفي القول بانه يهدم ما دون الثلاث ايضا كما
هو مذهب ابي حنيفة بناء على ان وطء الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك
العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا عقد بدليل اضافته الى المرأة
واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال
لا حتى تذوقي جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو ماد
لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه الصلوة
والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اى مثبتا
للحل ففيما دون الثلاث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاولى
وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
لفظ القطع خاص بالابانة الشيء من غيره لا اعتماد على ابطال العصمة نفي القول بان القطع يوجب
ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه واستهلاكه كما هو مذهب

١٠٧

صفية بها بل هي مفترضة عليها
مجامعة بها اجتماع المعروض
مع العارض عليه فيبقى بعد
نكاح الثاني ايضا كذلك
غير ثابتة ابتداء كما كان
الزوج الاول مالكا للطلقة
الواحدة قبله بقي كذلك
بعده فاندفع ما قيل ان الحل
مناف للحرمة مطلق جديدا
كان او قديما فلا وجه لما
ذهب اليه الشافعي رح
فتدبر فانه دقيق ٥٥
قوله وحادث الخ يعني ان
سببية الوطي له انما ثبت
بهذه المقدمة لا بمدلول
حتى حتى يرد انه في الحديث
ايضا يلزم ابطال مدلول
حتى ٥٦ قوله وبقوله
لعن الله الخ معطوف
على السابق بحسب المعنى
والحق اللعن بالمحلل
لقصده غير المشروع
لان النكاح مشروع
للتابيد وبالمحلل له لانه
سببه لمثل هذا والمراد
من اللعن اظهار خساستهما
لا حقيقة اذ لم يبعث النبي
عليه السلام لعانا

او مدرى الوضع والامدرى حقيقة منفردا او مشتركا ام مجاز لعلل الترديد فى معنى الوقف نظرا الى الفرقتين وعلى هذا فصل النزاع

الى حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق فى معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان تكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التى هى محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال فى حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفى المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل **قوله**

فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل

اى الالفاظ التى ادعى عمومها لم يخص منها شئ ولم يكن معها قرينة

عموم او خصوص وعند البلخى والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم فى جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس

## التوضيح

فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد على افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا

وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد منه نعيم بن مسعود واعرابي اخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره)

واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها
مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير
اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمع مما يفيد بيان الشمول والاستغراق
فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض ليس بمعلوم فيكون مجملا
واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون
مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد
الجمع فيكون دليلا اخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه
مجمل فيكون دليلا على مذهب اهل التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل
احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل
العموم والاستغراق والا لما كان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية
وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة
في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة
والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان
ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى
فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل

# التوضيح

لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما تثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل نحو جاء القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلابد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطء كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطء او لا

---

كثير من المعاني التي وضع لها ليس التقييد بالكثير في المتن وسائر الكتب فالظاهر انه كبرى كلية فيكون الاستدلال

يعني ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم **قوله** لانه المتيقن استدلال على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان علي دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلثة على خلاف ما صرح به في دليل الاجمال **قوله** لان العموم معنى مقصود استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلابد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كـكثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلابد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك

اونحو ذلك كخصوص[١] الروائح والطعوم التي لم يقع التعبير عنها بالالفاظ ثم احتج
المسلك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس اما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة
وغيرهم الاحتجاج بالعمومات[٢] وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك
بالقرائن قلنا فيتم هذا النا يؤدي[٣] الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان
يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذ والاكثر من
تتبع موارد الاستعمال **قوله** وحرمتهما اي الجمع بينهما وطأ بآية اخرى
هي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل
ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب
مفض الى الوطء فلان يحرم وطأ بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا
حينئذ لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب[٤] بانه قد
خصت من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة
فلم يبق قطعيا فيعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة[٥] واشار
المصنف الى ان تحريم الاختين وطأ بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة
لان قوله تعالى وان تجمعوا في معنى مصدر[٦] معرف بالاضافة او اللام

## التوضيح

ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطء بملك اليمين فالمحرم رجح كما مر في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح او ابن مسعود رضي الله تعالى عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله تعالى عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احداهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه

۲ من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى و قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت

في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله) اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في الجمع بين الاختين والعدة (لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس) اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس (لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه) اي التخصيص شائع في العام (وعندنا هو قطعي مساو للخاص) وسيجيء معنى القطعي (فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة) و(الاحتمال الغير الناشي

مثال الباقي على العموم عزيز وفي الاتقان مراده انه عزيز في الاحكام الفرعية وقد استخرجت بعد الفكر آية فيها

اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطء بملك اليمين **قوله** في مقدار ما تناوله الآيتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا **قوله** لكن عند الشافعي رحمه الله قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة لقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص

جواب سوال مقدر وقوله فان قيل الخ جواب آخر عنه

شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا يعتبر
احتمال المجاز عند عدم القرينة المانعة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة
الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز
وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف
ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف
ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى
كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على
خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص
يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات
العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من
الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامع من العموم وعن الشارع الى
عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم
الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل
عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل
لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل
فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد
القطعي مع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما
كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة

## التوضيح

عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص قال لتاكيد يجعله محكما) هذا جواب عما قاله الواقفية انه مؤكد بكل واجمع وايضا جواب عما قاله الشافعي رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر

قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمال المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص لمعنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل ونحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجد العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك داخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص بل هو ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو



باطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس فان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث فهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو ممنوع **قوله** لان التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام

115

مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وحينئذ لا فائدة في وضع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص **قوله** واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الآخر او لا فان لم يعلم

## التوضيح

(واذا ثبت هذا فاذا تعارض الخاص و العام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة) مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ و المنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح

فعند الشافعي رحمه الله يخصه وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولا وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصصه وان كان متراخيا نسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض

حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتاخره متراخيا او الاخر منسوخا لتقدمه انما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص في الواقع ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا الا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجئ حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ فمثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية وقوله تعالى واولات الاحمال على رأى علي رضي الله تعالى عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الايتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء اخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة فان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص

مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على رأي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم فمن حيث انه عام من وجه وخاص من وجه يكون هذا الا ان تاخر العام عن الخاص ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افراد الا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كان قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره **قوله** حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجئ **قوله** فصل قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكاة او غيرها

فصل قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه او بالمستقل اما الاول كذلك سواء كان كلاما او لم يكن فغير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير

بدون دلالة على الحكم في البعض الآخر لان مجرد الجزاء مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط قيد وقصر له على البعض فافهم فانه دقيق خفي على الناظرين وحاصل الجواب ان الآخر ان معنى كون الشرط

# التوضيح

نحو انت طالق ان
دخلت الدار و
الصفة توجب القصر
على ما يوجد فيه
الصفة نحو في الابل
السائمة زكاة والغاية
توجب القصر على
البعض الذي جعل
الغاية حده
نحو قوله تعالى
اتموا الصيام الى
الليل ونحو فاغسلوا
وجوهكم وايديكم
الى المرافق او بمستقل
وهو اي القصر
بمستقل التخصيص
وهو اما بالكلام
او غيره وهو
اما العقل لضمير
يرجع الى غيره
نحو خالق كل شيء
يعلم ضرورة ان
الله تعالى مخصوص منه

نحو جاءني القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص
سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او
زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه
لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على
المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما
باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجملة نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء
بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو
متقدم في الاعتبار سواء تقدم في الذكر او تأخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء
اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام
الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا
ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا
ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو
خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا انه يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض
الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم
الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض
التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء

بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيد الحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصراله على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب اخر هو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء ان شاء الله فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي **قوله** واما الحس ففيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة

## التوضيح

وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا يأكل راسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زائدا كالعطف على قوله ناقصا اي واما كون بعض الافراد زائدا كالفاكهة لا تقع على العنب

ففي غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب لتقصير العام غير مستقل وهو اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه



الاقوات كالعنب وما فيه معنى مطلق التفكه عنبة وباليه سواء وقالا معنى التفكه موجود فيهما بل هي اعز الفواكه

فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان مستعملا عرفا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رحمه الله تعالى اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة **قوله** ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف تتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يتصرف به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية

مطلق الفاكهة فيدخل باعتبار الفاكهة المطلقة فاخرجا لوجود التغذي الفاد واللفظ يحتمل الوجهين لانه مطلق فيقيد بالاطلاق او لا يعتبر مطلقة والاول احتياط في باب اليمين والثاني صيانة عن

وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة **قوله** في غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه اختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول المجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بان كل اسم

## التوضيح

اي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاهما او غيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاهما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من جهة التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو مجة فيه شبهة ولم يفهم توابين لونه اي التخصيص

مثلة باعتبار آخر لا من حيث الاقتصار والتناول ٥٥ قوله واما بحسب وضع واحد الخ الظاهر ان السابق منع وهذا اشارة الى المعارضة ∴

أخره الف او ياء مفتوح ما قبلها او نون مكسورة فهو لفردين من مدلولها الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غيرها وشر هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصي القسم الاول من النوعي فلفظ الاسد في مثل قولنا رأيت الاسد من حيث قصد به الشجاع مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص لم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد

# التوضيح

بالكلام او غيره فان المتعلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هذا الفرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفرد بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا

لبيان كونه مجازا في الاقتصار لظهوره حيث كان غير مقتصر نصار مقتصرا وفيه ان كونه مجازا في الاقتصار انما يصح اذا كان مستعملا فيه وليس كذلك بل مستعمل في الباقي بلا زيادة والاقتصار لازم له

فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض لكن التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام رحمه الله تعالى لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعد المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل باستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناوله للعبيد لغيرهم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمام الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع

## التوضيح

مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فمنه الكلام حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستامن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ يبين انه لم يدخل

فى التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقى فى صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لان الكلام مستقل والاصل فى النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا وعلى البعض ان كان معلوما بقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء فى انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفى صورة الاستثناء العام حجة فى الباقى كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الكل مجهولا فلا يبقى الدليل



الرجال اختصار الذلك ولا شك انه فى تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا فى غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقى مستعملا فى غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة فى وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم الكل ومع ذلك فهى حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقى دون الثلث فهو كل ايضا وان كان ايضا بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكى احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكى احرار الا مماليكى **قوله** اى لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اى لفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما خرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ما دون الثلاث

قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار او ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وتضاد الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص

## التوضيح

حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا انفا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان مثله مجهولا يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة تساوي في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى يخصصه

دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشهورة في الكتاب **قوله** وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص الى لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا خرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل

## التوضيح

خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله

٤ بالقياس تخصيصه بغيره قبله وان كان يمكن ان يجاب عنه بان المراد من القبلية ظهور الغير سابقا على ظهوره فافهم

على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه
لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان
معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض اخر بالتعليل
فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول **قوله** حتى يخصصه
يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر
من الحديث معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا وبعلم
من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح
معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر اكل ناسيا في
الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز
ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه
باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد
يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا
للمخصوص لانه قطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص
بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله**
لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته

١٢٤

## التوضيح

لا يريد بقوله فالشبهة الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض اخر من افراد العام اذ تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما ياتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدري انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام فيجب جهالة فيما يبقى تحت العام وللشبهة الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فيدخل النفي في سقوط العام فلان الذي يسقط باي الشبه الذي هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصص غير داخل في العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الاخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة

لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام وبشبه
الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم
دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد
ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين
ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية
فالمخصص ان كان مجهولا اى متنا ولا لما هو مجهول عند السامع
فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام
كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط
الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى
سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة
جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما
فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة
فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغى
ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب
الجبائى كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة
وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه
والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع
الشك فى عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن
فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم

١٢٨

تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك فى بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم فى صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائى ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال علمائنا احتمال التعليل لا يخرج من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يذكر فيه علة لا يعلل فيبقى العام فى الباقى حجة وان عرف فيه علة فكل ما توجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل وظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذى يبين الحكم فى بعض افراد العام ليثبت النسخ فى بعض اخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه

فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص ايضا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي لاستقلاله **قوله** على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص وجوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصوص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم ايضا لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يجوز ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة



يخالف بحكم الحكم الماوي ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي خص بعضه تناوله لا يخصص بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وههنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص نظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن واحد او عبده وعبد غيره او باع عبدا الا عشرة من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء او الا بالحصة ابتداء فان البيع بالحصة ابتداء فان النسخ بمنزلة جعل المبيع شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار

ولا نتيجة فالكون القياس مبينا وكونه معارضا غير مشروط بكون الاصل كذلك لانه على تقدير فرض التناول كما يصح كونه معارضا يصح كونه مخصصا ايضا ومن ادعى الفرق فعليه البيان تامل

من العام فيكون نظيرا ❊

بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدل على علة فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال التغير قائم لما في العلل من التزاحم بعد ما تعينت لا يدرى انها في اي قدر من افراد العام توجد فكان ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا **قوله** اذ هو اي القياس لا يعارض النص دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو رفع الحكم في باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلو لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول الشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك

130

## التوضيح

كانه مستثنى في المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الاخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الاخر بيع بشرط هذا الذي ينافي مقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في الباقي لا غير

وايضا لم يشترطوا فى القياس المخصص للعام الذى خص منه البعض ان يكون

اصله مخصصا الا ان العام بل اذا خص العام بقطعى صار ظنيا فجاز

تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد

**قوله** فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اى بثمن واحد

اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح فى العبد عندهما

خلافا لابى حنيفة رحمه الله **قوله** لم يدخل الحر تحت الايجاب لان

دخول الشىء فى العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد فى الحر

وكذا اذا جمع بين حى وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر **قوله**

فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة

الحر بعد ان يفرض عبدا فى الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة

العبد المستثنى فى الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة

العبد من الالف خمسمائة على التناصف فصورة المبيع بالحصة ما اذا قال

بعت منك هذا العبد بحصته من الالف المودع على قيمته وقيمة ذلك العبد

الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان ما ليس بمبيع يصير

شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما فى الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل

واحد منهما قبوله فى الآخر حتى لا يملك المشترى قبول احدهما دون الآخر فشرط

هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى ملحقا الضرر

بالبائع فى قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا

او مدبرا او ام ولد يصح فى العبد قلنا الكلام فى كونه شرطا فاسدا

وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع **قوله** العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرفت في موضع من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة **قوله** وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم ومثال الثالث باعهما بالفين كل منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تبيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة

كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالف وذاك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فعلى كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو اعتبرنا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه مجهولا فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واما اذا كان احدهما

وجهالتهما فى الرابعة فلو رعاية الشبهين صح البيع فى الصورة
الاولى دون الثلاثة الباقية اعنى صح فى الاولى رعاية
لشبه النسخ ولم يصح فى البواقى رعاية لشبه الاستثناء ووجه
الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة
فيلائم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن
او كليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال
ان فى كل من الصور عملا بالشبهين اما فى الاولى فلان شبه
الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما فى
الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد فى غير محل الخيار
لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا
يثبت الجواز بالشك واما فى الاخيرين فلان شبه الاستثناء
يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدين
فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء
ان محل الخيار غير داخل فى الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير
مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية
الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء فى صورة جهالة
الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل
فى العقود والانعقاد الجواز اذ لم توضع فى الشرع الا لذلك فعلى
ما ذكرتم يلزم ان لا يثبت الفساد فى شئ من الصور لانه لا يثبت بالشك

## التوضيح

مجهولا فهذه العلل
وبجهالة المبيع او
الثمن او كليهما فاذا
علم ان شبه النسخ يوجب
الصحة فى الجميع وشبه
الاستثناء يوجب
الفساد فى الجميع
فراعينا الشبهين
وقلنا اذا كان محل
الخيار او ثمنه مجهولا
لا يصح البيع رعاية
لشبه الاستثناء
واذا كان كل منهما
معلوما يصح البيع
رعاية لشبه النسخ ولم
يعتبر هنا شبه
الاستثناء حتى يفسد
بالشرط الفاسد وهو
ان قبول ما ليس
بمبيع يصير شرطا
لقبول المبيع بخلاف
ما اذا باع الحر و
العبد بالف صفقة
واحدة وبين ثمن
كل واحد منهما
حيث يفسد البيع فى
العبد عند ابى حنيفة
رحمه الله تعالى لان
الحر غير داخل فى
البيع اصلا فيصير
كالاستثناء بلا
مشابهة النسخ فيكون
ما ليس بمبيع شرطا
لقبول المبيع

فصل فى الفاظه
اما عام بصيغته
ومعناه كالرجال
واما عام بمعناه
وهذا انما يتناول

**قوله** وبجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه هو الخيار الملازم انعدم من كل وجه لان العقد لا ينعقد بحكمة فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة ثبتت حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل للبيع بقضاء القاضي ثم يخرج فتحدث جهالة ثمن القن به **قوله** لم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبهه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء

**التوضيح**

المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من ياتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من ياتيني اولا فله درهم فالجمع في معناه يطلق على الثلاثة فصاعدا

فقوله يطلق على الثلاثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين تدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا

فان هذا اینا فی معنی العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالی فان کان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالی فقد صغت قلوبکما وقوله علیه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة فی اختلاف صیغ الواحد والتثنیة والجمع



**قوله** فصل فی الفاظه ای فی الفاظ العام علی ماذکره المصنف حیث فسر قوله ومنها بقوله ای من الفاظ العام والاولی الفاظ العموم علی ماذکره غیره وهی اما لفظ عام بصیغته ومعناه بان یکون اللفظ مجموعا والمعنی مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه کالرجال اولا کالنساء واما عام بمعناه فقط بان یکون اللفظ مفردا مستوعبا لکل ما یتناوله ولا یتصور ان یکون العام عاما بصیغته فقط اذ لابد من استیعاب المعنی وهذا ای العام بمعناه فقط اما ان یتناول المجموع الافراد واما ان یتناول کل واحد والمتناول لکل واحد اما ان یتناول علی سبیل الشمول او علی سبیل البدل فالاول ان یتعلق الحکم بمجموع الآحاد لا بکل واحد علی الانفراد وحیث یثبت للآحاد انما یثبت لانه داخل فی المجموع کالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا تکون فیهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدلیل انه یثنی ویجمع ویوحد الضمیر العائد الیه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقیق ان القوم فی الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب علی الرجال خاصة لقیامهم بامور النساء ذکره فی الفائق وینبغی ان یکون هذا تاویل ما یقال ان قوما جمع قائم کصوم جمع صائم والا فعل لیس من ابنیة الجمع وکل منهما متناول لجمیع آحاده لا لکل واحد من حیث انه واحد حتی لو قال الرهط او القوم الذی یدخل هذا الحصن فله کذا فدخل جماعة کان النفل لمجموعهم ولو دخل واحد لم یستحق شیئا

التوضيح

والانزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنية تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام

انه للثلاثة فصاعدا عند الكل بالخلاف ما اذا كان منعرفا فان التعريف يصرفه عن معناه وهو مخالف لما نقلنا من البزدوي

فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت يصح من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما **قوله** فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على كل عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الاحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد

لانه حينئذ يكون جمعا غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي ذكره وكذا سائر اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت اوكثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين و المسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع واذ هذا الوضع لاشك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام **قوله** لان اقل الجمع ثلاثة اختلفوا في اقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة

**التوضيح**

فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن ان يسافر واحد او اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب

فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعاني الثلثة لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المتقي جمع

والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية للاثنين ما اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما استعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية

فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين نعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية و

لكن لا[1] باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل[2] باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اى من[3] يرث بالاخوة يعنى الاختين لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان[4] للاختين حكم الاخوات فى استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون[5] للبنتين ايضا حكم البنات فى استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا[5] يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ

الاثنيين فانه[1] يدل على ان حظ الابن مع الابنة
الثلثان فيكون ذلك حظ الاثنيين اعني البنتين ثم
لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفي ذلك
بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان
قلت هب انه[2] يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت
لكن من اين يعلم ان حظهما اذا[3] كان بدون الابن

التوضيح
الجمع كان المثنى
جمع فيصح تخصيص
الجمع تقييد لقوله
ان ترك الجمع ثلثة

قلت من حيث ان البنت الواحدة لما
استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بالطريق
الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب
لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على
ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من
الصحابة كما روي ان ابن عباس رضي الله
تعالى عنه قال لعثمان رضي الله تعالى عنه
حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين
قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال
عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما
رأوا وروي لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي

## التوضيح

والمراد التخصيص بالمستقل ومافي معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اى المفرد الحقيقي كالرجل ومافي معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اى يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا خبر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة

## التوضيح

ومنها اي من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل علم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس



وتوارثه الناس واما[1] الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق[2] الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض اوتشبيه[3] الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق

ه ايضا ويمكن ان يحمل كلامه على ان نحو صنفت كتابا ونحو فعلنا فارج عن محل النزاع لكون الاول مجازا والثاني مشتركا لكن كلامه ظاهر في انهما داخلان في محل النزاع فلا يتمشى عنهما بذلك الارث والوصية تدبر

١ قوله واما الوصية فلانها الخ وقد يقال لان الوصية نافذة والارث فرض كما ان الوصية اخت الميراث كما ان التوارث يتبع الفرائض ولهذا يقبل الموصى به ملكه بلا قبول كما ان الارث كذلك

٢ قوله بطريق الخلافة اي الوصية خلافة مطلقة عند زفر رحمه الله وفي حق الموصى له عندهم في العناية واما حكم الوصية ففي حق الموصى له ان يكون الموصى به ملكا جديدا له كما بالهبة وفي حق الموصى اقامة الموصى له فيما هو به مقام نفسه كالوارث وفي الذخيرة الخ مثل ذلك وما وقع في الهداية من ان الوصية تمليك بعد الموت ملك جديد فالمراد منه انه في حق الموصى له كذلك لا قطعا بخلاف الوراثة فانها خلافة من كل وجه فصح ان كلا منهما خلافة في الجملة

٣ قوله اوتشبيه الواحد الخ اي تشبيه كل واحد من الاثنين بالكثير فيطلق عليهما الجمع ويكون استعارة وعلى الاول مجازا مرسلا

٤ قوله وذلك اي تصحيح جمع الاثنين بطريق المجاز

٤ قوله باحد هذه الوجوه الثلثة اشارة الى ما ذكره لاان الخ تاويل الحديث يتبين من جهة النقل او الوصف وعيره

٥ قوله على التقدير اي الحديث ليس عليه ثبت ان هذا احد الاحتمالات المذكورة من ان المراد معناه انه وفاق في الاطلاق الحقيقة ويحتمل ان معناه انه وفاق في ما سبق في الجواب ان الظاهر ان المراد معناه انه على التقدير ويحتمل مجازا فافهم

٦ قوله فانه ذكره حقيقة مثل صنفت قلوبكما على كلام الجمع على الاثنين فيما ذكره ايضا في مثل عليهما اي بناء على ما ذهب اليه فخر الاسلام عن البعض ان اطلاق الجمع الى ما ذكره الخ اي بناء على ما ذهب اليه فخر الاسلام

٧ قوله فعلى هذا الاجاجة الخ وان كان بناء على ما ذهب ويحتاج الى الجواب عنه لانه داخل في محل النزاع الا ان الحاجب لاجاجة على هذا الى ما ذكره من ان فعلنا مختص بالجمع واقول كذلك لا اجاجة الى ما ذكره المصنف رح جوابا عن نحو صنفت قلوبكما الخ ويمكن ان يحمل كلامه على ان نحو صنفت قلوبكما ه

الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة واما اكثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تاويل الحديث في ذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في الحكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة و لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا

## التوضيح

وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى بالالف واللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي

العلماء اذا كانوا علماء وان كان متصل فان كان فى محصور قليل جاز الى اثنين كما يقول فتلت كل زنديق وهم

ويمع ذلك يجب ان يجعل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوى دون اللفظى لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة فما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة فى الجمع مجاز فى الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكى عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له فى الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هى فى جانب الزيادة يعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات

**قوله** فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا فى منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او فى معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او فى معناه كالنساء فى لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو اصل وضع المفرد

## التوضيح

لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما ياتى فى هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير فتمسك ابوبكر رضى الله عنه بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء

وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق
على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة
اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد
مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا للاقل
ولا الاكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل
لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وحينئذ لا عموم
فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في البلد او اكلت كل رمانة في
البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان
نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان
يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام
على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع
الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم
والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة
**قوله** والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص
لا يكون الا بمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمله
على المعنى اللغوي وتنبيه على ان القصر العام على البعض
بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم
الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا **قوله** والطائفة
كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس

قال مشائخنا هذا الجمع اى الجمع المحلي باللام مجاز عن الجنس تبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى لشئ على زيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع

بحسب الوجود في كل الافراد او بعضها مستفادا من قرينة خارجة عن مدلول اللفظ وبهذا ظهر اندفاع ما قيل من ان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار الافراد فكيف يكون

وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فيمتنع يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فتكون الآية لبيان مصرف الزكوة فيبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل على الجنس لبطل اللام اصلا اي اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول

لانه اسم لقطعة من الشئ واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعني التاء فروعي المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة (اي في اول سورة النور) التي يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشئ فمقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله** منها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل (اي وجود النكرة رجل) السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان توجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل

ومعنى الجمعية
باق من وجه
ولو لم يحمل على هذا
المعنى وتبقى الجمعية
على حالها يبطل
اللام بالكلية فحمله
على تعريف الجنس
وابطال الجمعية
من وجه اولى
وهذا معنى كلام
فخر الاسلام رحمه
الله فى باب موجب
الامر فى معنى العموم
والتكرار لانا اذا
ابقيناه جمعا الغا
حرف العهد اصلا
الى اخره نعلم من
هذه الابحاث
ان ما قالوا انه يحمل
على الجنس مجازا
مقيد بصورة لا يمكن
حمله على العهد
والاستغراق حتى
لو امكن يحمل عليه
كما فى قوله تعالى
لا تدركه الابصار
فان علماءنا قالوا
انه لسلب العموم
لا لعموم السلب
فجعلوا اللام
لاستغراق الجنس

وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اى الراجح هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق وحيث لا عهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهنى مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا فى الشرع واحوط فى اكثر الاحكام اعنى الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط بالاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالتها على نفس الحقيقة وهذا صرحوا بان المعهود الذهنى فى المعنى كالنكرة

٥ ومنقوض بتعريف الماهية الخ اجيب عنه بان البعض متيقن باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على الكل كان على البعض

والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدى احرار عام ايضا لصحة الاستثناء

فان قيل يعتبر فيه العهدية فى الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يقبل فى تعريف الماهية حضورها فى الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجعى الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعنى بالمعهود الذهنى الا مثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعرى ما معنى العهد الذهنى المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة

اى مثلا اذ يمكن ان يقدر كل جزء منه مثلا ١٢

واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثانى ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه فى الاستثناء

ما يرد عليه من انه ينبغي ان لا ينعقد اليمين في هذه المسائل ح لانه لا الزام احد طرفي الممكن وتاكيده اذا كان غير ممكن في نفسه ينبغي ان لا ينعقد اليمين على منعه لعدم الفائدة فيه لانا نقيل



واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير



المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراج بعض ما يتناوله ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلابد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلابد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال ونقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل

**قوله** قال مشائخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه لم يكن من جنس الرجال غير ادم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء

عطف على قوله اسم الجنس حقيقة فيه ١٢

ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة الا اذا دل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء

لانه ينوي حقيقته لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا تحل لك النساء اي واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الصدقة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد **قوله** فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع تشرك الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله ان كل جنس يتضمن الجمع بمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لو لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود

صص العادة بالاكثرية لتلاير وشل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وانما قلنا وان كان يطلق عليهما ايذانا الى دفع ما قيل انه ينبغي ان يحمل الايام على اقل من الاسبوع

لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل **قوله** وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا الغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله** فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب وشمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال كان الجمع المعرف باللام

علم فهو بالاعتبار اولى وذلك لان حساب الشهور والايام يدور عليها ولان العادة الاكثرية ان الايام والشهور يذكر الى سبعة

---

وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى والكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان اي الشرط مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما

استفادة عموم النفي في تلك الامثلة اي مثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ليست باعتبار حمل الجموع على الاستغراق بل على الجنس فالمناسب في قوله تعالى لاتدركه الابصار

في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك
هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله
لايحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم
الفسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك
باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم
وقد يجاب عن الاية بانها لاتعم الاحوال
والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص
من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها **قوله**
لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطن الا من اتبعك
فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على
العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلو بالعموم

كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لااجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف الاية وانما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولو لم تكن العلة المذكورة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق ولان قوله لااجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيتم لعموم العلة فان قوله لااجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لااجالس الا رجلا

لوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع

قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق

## التوضيح

عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص

قلنا هو خاص من وجه وعام من وجه اى خاص بالنسبة الى المطلق الذى لا يكون فيه ذلك القيد عام فى افراد ما يوجد فيه ذلك القيد النكرة فى غير هذه المواضع خاص

على ان ليس القصد الى نفس الحقيقة من حيث هى هى من حيث الوجود ولا من حيث وجودها فى ضمن جميع الافراد

**قوله** ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجى فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقدر فى الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهنى المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد تعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجى لكونه اشارة الى معين **قوله** كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة اى الذى سرق والتى سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول ومعناه فى المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم **قوله** ومنها اى ومن الفاظ العام النكرة الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيفيد العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفى الى الوصف فلا تعم مثل ما فى الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرا او مقدرة كما فى ما من رجل او لا رجل فى الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئى باعتبار ان تعلق الحكم

اشارة الى جواب سوال نقلنا هما من المطول ١٢

١٥٤

لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا

بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل الله بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت لما فسر الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله تعالى ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارئ للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود في الوجود الا الله فان قلت هلا قدر في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الاله في الوجود ولان القرينة هي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الغير لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله

يمكن ان يقال ان الحديث ايضا محمول على حذف الخبر فانه يحذف خبرا كثيرا وغيرك صفة اجرى على المحل معرا ان نفى الوجود عن آلهة سوى الله ونفى مغايرة لله عن كل آله شلا زمان



فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد

عن كل اله **قوله** والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت كذا فعبده حر او امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قوله والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم و السلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي **قوله** وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص باحد دون واحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وقول كل معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي الثاني

والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر

ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفة اولم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشئ واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يوخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد

١٥٧

تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس

كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما والله لا جالسن رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام **قوله** خاص من وجه وعام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ اخر لا لجميعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه هذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ لتعدد مسمياته مثل العشرة **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصرحة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس

١٥٨

وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة فى غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت فى الانشاء فهى مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت و اشتريت وان وقعت فى الاخبار مثل رأيت رجلا فهى لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة فكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هى عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع فى جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين واما النزاع فى عموم النكرة فى الانشاء و الخبر فالحق انه لفظى لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفى مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفى مثل فتحرير رقبة كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اى فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اى بقرة كانت وتحرير رقبة اى رقبة كانت

## التوضيح

فالاقسام العقلية اربعة ففى قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفى قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التى تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر فى مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا ولكن ينبغى ان يجب الفان عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى ومنها اى ومن النكرة نكرة نعم بالصفة

فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اى عبيدى ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان فى الاول وصفه بالضرب فصار عاما به فى الثانى قطع الوصف عنه

فان سمى مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم **قوله** فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثانى غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة لتصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس تفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثانى فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا فى الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذى هو الاصل فى اللام او الاضافة وذكر فى الكشاف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثانى مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا فى الكل سواء قدم او اخر ومثل الاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسى صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا مع القطع بان الثانى عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم

ان تكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثانى عين الاول ان يكون
المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما
ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثانى للاول كثير فى الكلام قال الله تع
ثم اتينا موسى الكتب الى قوله وهذا كتاب انزلنه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم
لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجت الى غير ذلك واعلم
ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا
فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله
وفى الارض اله وقوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه اية من ربه قل ان الله قادر
على ان ينزل اية الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة
ضعفا وشيبة يعنى قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظى وقد تعاد
النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلنه
اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتب على طائفتين
من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى
وهو الذى انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى
انما الهكم اله واحد ومثله كثير فى الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا
وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله فلذلك
فى الوجهين يعنى ان المعرفة مثل النكرة فى حالتى الاعادة معرفة والاعادة
نكرة فى انها ان اعيدت معرفة كان الثانى هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره

وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان فى الاول وصفه بالمضاربة وفى الثانى بالمضروبية

١٦١

فی المناقشة فی قول الصحابی الفقيه الذی هو رئيس المفسرين سيما مع تايد قوله بما نقل عن النبی صلی الله

ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثانی غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثانی هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره فی الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضی الله عنهم وروی عن النبی عليه السلام انه خرج الی اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل علی ان الثانی مغاير للاول فی النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهد ای العسر الذی انتم عليه او للجنس ای الذی يعرفه كل احد فيكون اليسر الثانی مغايرا للاول بخلاف العسر وقد قال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولی لتقريرها فی النفس وتمكينها فی القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل علی تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا علی ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح ان هذا تاكيد

**قوله** وان اقر بالف يعنی لو ادار صكا علی الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف فی ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثانی هو الاول لكونه معترفا بالمال الثابت فی الصك فان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم فی مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف

١٦٢

وهنا فرق اخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففی الاول ای فی قوله ای عبيدی ضربك فهو حر لما كان عتقه ای عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه واحد منفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا ای عتق كل واحد وليس البعض اولی من البعض يبطل ای الكلام بالكلية وفی الثانی وهو قوله ای عبيدی ضربته يثبت الواحد بتخيير فيه الفاعل اذ هنا لا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر

من غير بيان للسبب فعند ابى حنيفة رحمه الله يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين فى رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما فى رواية وهذا بناء على ان الثانى غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة فى الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخى لان للمجلس تاثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد وانما تقيد كل من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد وبالف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين او بالف عند القاضى فاللازم الف واحد اتفاقا كذا فى المحيط بقى صورتان احداهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم فى مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما فى هذا الصك فينبغى ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة الاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم فى مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله تعالى فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثانى مغايرا للاول **قوله** ومنها اى ومن النكرة تعم بالصفة

يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق فى لا يجالس الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة

## التوضيح

هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اى خبز تريد هذا نظير الثانى فان التخيير من الفاعل المخاطب يمكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما فى العقلاء اذا كان للشرط

فمعناه انها الواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل
البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف
المعنوى لا النعت النحوى لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة
او شرطا وقد صرحوا فى قوله تعالى ليبلوكم[1] ايكم احسن[2] عملا انها
نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه
لا خفاء فى انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر[3] ان عمومها بحسب
الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار
واعتق اى عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها
بعود الضمير المفرد اليه مثل اى الرجال اتاك وبصحة الجواب
بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك فى كثير من كلمات
العموم مثل[4] من وما وغيرهما **قوله** فان قال اى عبيدى ضربك
فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اى
عبيدى ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم هو الاول
ان ضربهم على الترتيب لعدم[5] المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق
من جهته ووجه الفرق انه وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى
قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى
تناولها اى وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو
حر والخشبة[6] مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها
ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل



عبيدى من دخل دار
ابى سفيان فهو
حر ومن قال من
شاء من عبيدى
عتقه فهو حر فشاؤا
عتقوا وفيمن شئت
من عبيدى عتقه
فاعتقه فشاء الكل
يعتق الكل عندهما
عملا بكلمة العموم
ومن للبيان وعند
ابى حنيفة رحمه الله
يعتقهم الا واحدا
لان من للتبعيض
اذا دخل على ذى ابعاض
كما فى كل من هذا
الخبز ولانه متيقن
اى البعض متيقن
لان من ان كان
للتبعيض فظاهر
وان كان للبيان
فالبعض مراد
فارادة البعض
متيقنة وارادة
الكل محتملة فوجب
رعاية العموم
و التبعيض

واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادته وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغي ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما في ايكم ضربك **قوله** وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شئ من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاولى وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول

الاسناد دون القيام واذا كان قائما به لا يكون قائما بالمفعول لامتناع قيام الصفة الواحدة سواء كانت بالمضافين انه يجوز ان يكون صفة واحدة شخصية قائمة بالمضافين حتى يجوز قيام الضرب باسنده الى المخاطب بالمفعول فبطل لان قيام العرض الواحد بل الامر الاعتباري

وفي المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في اي مما تفرد به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلاث ما شئت تطلق ما دونها وعند هما ثلاثا وقد مر وجههما

١٦٥

ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع واما عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف

وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضاف وامّا ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها

**قوله** وهنا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلول لضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدك وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط

١٦٦

وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد كما ذكر فى الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية كما فى الضاربية واما ثالثا فلانا لا نسلم فى الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما فى الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدى فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اى للواحد انما يصح فى المضاف الى المعرفة مثل اى الرجال واى الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اى رجلين ضرباك او الجمع مثل اى رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام فى اى عبيدى ضربك او ضربته **قوله** ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوى العقول لان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر فى التفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم

## التوضيح

بخلاف من دخل وههنا فرق آخر وهو ان من دخل ولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضى العموم فى الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفهم تنبيه ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففى قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقى اما فى قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد فى المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقى لان الاول الحقيقى لا يكون متعددا فيراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف

وشمول ذوي العقول وقد يكون ان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى والى اللفظ فانه وان كان خاصا للبعض لان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات **قوله** يعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهن وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا العموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا الكلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك

## التوضيح

وجميع عموم على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير جميع مستعارا للكل كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا تنافي ارادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

وبالجملة كلمة ما تعم العقلاء وغيرهم وهو اما مالا يعقل او صفات من يعقل والجواب عما روى ان المراد ما علمت ان ما لحجى لما لا يعقل لانها موضوعة له فقط



ففى من شاء من عبيدى امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلابد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التى هى اعم من ان تكون فى ضمن الكل او بدونه وحينئذ لا نسلم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر **قوله** ومنها ما فى غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما فى قولهم ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا **قوله** وتقدم وجههما اما وجه قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو ان ما عام من للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى

يستعمل فى ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل كقوله تعالى والسماء وما بناها اى القادر الذى بناها كما ذكره فى

فهوان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلاث **قوله**
وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى
والله خلق كل شئ وقوله واوتيت من كل شئ مخصوص على ما سبق بل المراد
انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل وجميع الرجال والمراد واحد
بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق فى المعرف باللام ومن وما وذكر
شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما
اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب
فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فان الاول اسم
لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل
المصنف مثل كل من العموم الذى يكون تناوله على سبيل البدل
**قوله** فان دخل كل يعنى اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم
افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل
يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجل ويصح كل الرجال يحمل هذا
الحجر بخلاف كل رجل **قوله** فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم
لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا
اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق **قوله**
وكل اى كل واحد من العشرة الداخلين معا اولا بالنسبة
الى المتخلف الذى يقع دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان
الداخل اولا يجب ان تعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا

قوله بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله النفل فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل والجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله وهنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فتصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة



لعله ليس لفائدة جديدة وهو المراد باللغو لانعدام الفائدة مطلقا والتاسيس اولى من التاكيد عند احتماله

اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال
الذين يدخلون هذا الحصن اولا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل
واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضى في صورة الدخول فرادى ان
يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز
اعنى السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل
للاول خاصة ويمكن الجواب بان تقيد عدم المسبوقية بالغير مراد
فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبه له ان اولا ههنا
ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان
المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان
الداخل اولا مثلا اسم لذلك قوله فان
قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان
المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن
بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد
لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه
وعلى التقادير الثلاث اما ان يكون الداخل
اولا واحدا او متعددا معا او على
سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل
واحدا فقط فله كمال النفل في الصور
الثلاث اما في من دخل وكان من دخل فظاهر

واما فی جمیع من دخل فلان هذا التنفیل للتشجیع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول ولا فالواحد اولی لان الجلادة فی ذلك اقوی وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شئ لهم فی صورة من دخل وللكل واحد نفل تام فی صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد فی صورة جمیع من دخل لان لفظ جمیع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبیل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبیل التعاقب فالنفل للاول منهم فی الصور الثلاث اما فی من وكل فظاهر واما فی الجمیع فلانه یجعل مستعار الكل لقیام الدلیل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة فی دخوله وحده اقوی فهو بالنفل احری كذا ذكره فخر الاسلام واعترض علیه بان فی ذلك جمعا بین الحقیقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجمیع ولو دخلوا فرادی استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم یدخل الا واحد اجیب بانهم ان دخلوا معا یحمل على الحقیقة وان دخلوا فرادی او دخل واحد فقط یحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بین الحقیقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع فی الارادة لیصح الحمل تارة على حقیقة الجمع واخرى على مجازه كما یقال قتل اسدا ویراد به سبع او رجل شجاع حتى یعد ممتثلا بایهما كان اذ لو ارید حقیقة الجمع لم یستحق الفرد ولو ارید مجازه لم یستحق الجمیع نفلا واحدا بل یستحق كل واحد نفلا تاما

## التوضیح

فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادی یدل على امرین احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثانی انه اذا كان اول جمعا یستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا یراد الامر الاول حتى یستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا یراد المعنى الحقیقی ولا الامر الثانی حتى لو دخل جماعة یستحق الجمیع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحریض والحث على دخول الحصن ولا فیجب ان یستحق السابق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا ولا یشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غیره من المسابقة لا یوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرینة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا یراد المعنى الحقیقی وایضا الدلیل على انه اذا دخل جماعة یستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق یستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا یستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا الذی هو المعنى الحقیقی بل الدخول تحت عموم المجاز وهذا بحث فی غایة التدقیق

كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال ورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من احادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل هو من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان المجموع الداخلين معا نفل واحد قوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا

التوضيح

مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتامل فان ترجح بعض المعاني بالراي فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الاخر بالقياس قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام

الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى **قوله** مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية

## التوضيح

والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو قال لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال هو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روي انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام للاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار

مسئلة اللفظ الذى ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لايكون مستقلا او يكون فحينئذ اما ان يخرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اى الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو اليس لى عليك كذا فيقول بلى او اكان لى عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذى هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذى الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذى الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففى كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد من الثلثة

الحمل على الجواب

لا المحكى ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل لذلك بقول الصحابى صلى النبى صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت فى الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفى زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل للحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبى عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يفيد بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابى بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابى قضى النبى عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعنى قضاءه بالشفعة انما وقع فى بعض الجيران بل فى جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه **قوله** اللفظ الذى ورد بعد سؤال وحادثة يعنى يكون له تعلق بذلك السؤال والحادثة وحينئذ

ينحصر الاقسام فى الاربعة المذكورة لامتناع[1] ان يكون اللفظ قطعا فى الابتداء لا يحتمل الجواب ونعنى بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال او الحادثة مثل نعم فانها[2] مقررة لما سبق من كلام موجب او منفى استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفى السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى فى جواب اكان لى عليك كذا ولا يكون نعم فى جواب اليس لى عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر فى احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الاخر فيكون اقرارا[3] فى جواب الايجاب والنفى استفهاما او خبرا **قوله** حملا للزيادة على الافادة يعنى لو قال[4] ان تغديت اليوم[5] فكذا فى جواب تعال تغد معى يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان فى حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفى حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم[6] بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه **قوله** ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

التوضيح

وفى الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعى رحمه الله تعالى يحمل على الجواب وهذا اسا قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة

يذكر بعد التقسيمات كالامر والنهي التقسيم فوجه تاخيرهما عن فصل الخاص وذكرهما متصلا بالخاص عن العام

ان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا
يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك
بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك
الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية الظهار
نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت واية اللعان في هلال بن امية واية
السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما
اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء
طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن
بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه
بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل
السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب
عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة
قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان
فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة
اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن
الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل
مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص
**قوله** فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة
ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة

## التوضيح

فصل حكم المطلق
ان يجري على اطلاقه
كما ان المقيد على تقييده
فاذا وردا اي المطلق
والمقيد فان اختلف
الحكم لم يحمل المطلق
على المقيد الا في مثل
قوله اعتق عني رقبة
ولا تملكني رقبة كافرة
فالاعتاق يتقيد
بالمؤمنة اي الا
في كل موضع يكون
الحكمان المذكوران
مختلفين لكن يستلزم
احدهما حكما غير مذكور
يوجب تقييد الآخر
كالمثال المذكور فان احد
الحكمين ايجاب الاعتاق
والثاني نفي تمليك الكافرة
وهما حكمان مختلفان
لكن نفي تمليك الكافرة
يستلزم نفي اعتاقها
ضرورة ان ايجاب
الاعتاق يستلزم ايجاب
التمليك ونفي اللازم
يستلزم نفي الملزوم
فصار كقوله لا تعتق
عني رقبة كافرة ثم هذا
اوجب تقييد الاول
اي ايجاب الاعتاق
بالمؤمنة وان اتحد
اي الحكم فان اختلفت
الحادثة ككفارة اليمين
وكفارة القتل لا يحمل
عندنا وعند الشافعي
رحمه الله تعالى يحمل

من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة فانها خرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الاصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر لا نفسه بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان ذلك القيد هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا عليه الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة

وفي صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وهي ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه

سواء اقتضى القياس اولا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اي بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحد لاي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر ... نصا بدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يعمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب بل يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اي للشافعي رحمه الله تعالى يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم

ہذا اذا کان الحکم
مثبتا فان کان منفیا
نحو لا تعتق رقبة و لا
تعتق رقبة کافرة
لا یحمل اتفاقا فلا
نعتق اصلا لان
المطلق ساکت والمقید
ناطق فکان اولی
فنقول فی جوابه
نعم ان المقید اولی
لکن اذا تعارضا
ولا تعارض الا فی
اتحاد الحادثة و
الحکم کما ذکرنا
فی صوم ثلثة ایام
متتابعات و لان
القید زیادة وصف
یجری مجری الشرط
فیوجب النفی ای نفی
الحکم عند عدم
الوصف فی المنصوص
و نظیره کالکفارة
مثلا لانها جنس
واحد من دلیل
علی المذهب الآخر
وهو ان یحمل ان
انتفی القیاس حمله

وفیہ نظر اذ لا یخفی ان الحمل علی ہذا المعنی بعید یسبح ان ایراد الاشکال المذکور لیس باعتبار حمل المطلق علی المقید ہذا اذا اختلف الحکم فان اتحد فاما ان یکون منفیا او مثبتا ان کان منفیا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة و لا تعتق رقبة کافرة لامکان الجمع ان لا یعتق اصلا و لا یخفی ان ہذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقید وان کان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ککفارة الیمین والقتل فلا حمل خلافا للشافعی وان اتحدت فاما ان یکون الاطلاق والتقیید فی السبب و نحوه او لا فان کان فلا حمل کوجوب نصف الصاع فی صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا فی احد الحدیثین و مقیدا بالاسلام فی الآخر و الا یحمل المطلق علی المقید بالاتفاق کقراءة العامة فصیام ثلثة ایام و قراءة ابن مسعود فصیام ثلثة ایام متتابعات لامتناع الجمع بینهما اصرحه ان المطلق یوجب اجزاء غیر المتتابع لموافقة المامور به والمقید یوجب عدم اجزائه لمخالفة المامور به فی ہذا المثال اشارة الی الجواب عما قال انکم حملتم المطلق وهو کفارة الیمین علی المقید فی حادثة اخری وهی کفارة القتل والظهار حیث شرطتم التتابع فی الصوم یعنی انما حملناه علی مقید آخر فی ہذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها یزاد علی الکتاب بخلاف قراءة ابی رضی الله تعالی عنه فعدة من ایام اخر متتابعات فی قضاء رمضان فانها شاذة لا یزاد بمثلها علی النص و الشافعی لما لم یشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغیر المتواترة مشهورة کانت او غیر مشهورة فالمثال المتفق علیه قوله علیه السلام فی حدیث الاعرابی صم شهرین و روی شهرین متتابعین قوله له ان المطلق ساکت

ا تمسک من ذهب الی حمل المطلق علی المقید ولو عند اختلاف الحادثة و
جریان الاطلاق والتقیید فی السبب بان المطلق ساکت عن ذکر
القید والمقید ناطق به فیکون اولی لان السکوت عدم وجوابه القول
بالموجب ای نعم یکون اولی عند التعارض کما اذا دخلا فی الحکم و
اتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامکان العمل بهما للقطع بان
الشارع لو قال وجبت فی کفارة القتل اعتاق رقبة مومنة وفی کفارة
الیمین اعتاق رقبة کیف کانت لم یکن الکلامان متعارضین **قوله**
لان التقیید فان قلت الآیة انما تدل علی ان السوال والبحث عن
القیود والاوصاف الغیر المذکورة یوجب التغلیظ والمساءة لا علی ان
تقیید المطلق یوجب ذلك قلت اذا کان البحث عن القید والاشتغال
به یوجب ذلك فالتقیید بالطریق الاولی علی ان المفهوم من الآیة
ان موجب المساءة هو تلك القیود والاشیاء المسئول عنها وقد یقال
فی وجه الاستدلال ان الوصف فی المطلق مسکوت عنه والسوال
عن المسکوت عنه منهی بهذا النص ولا یخفی ضعفه بل ضعف
الاستدلال بهذه الآیة فی هذا المطلوب بقوله تعالی فاسئلوا اهل
الذکر ان کنتم لا تعلمون **قوله** وقال بن عباس رضی الله عنه هذا
لا یقوم حجة علی الخصم لانه لا یجعل قول الصحابی حجة فی الفروع فضلا
عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة قال عمر رضی الله عنه ام المرءة
مبهمة فی کتاب الله تعالی فابهموها ای خال تحریمها عن قید الدخول

## التوضیح

لان التقیید یوجب التغلیظ والمساءة کما فی بقرة بنی اسرائیل:-
وقال بن عباس رضی الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بین الله) ای اترکوه علی ابهامه و المطلق مبهم بالنسبة الی المقید المعین فلا یحمل علیه:-
وعامة الصحابة ما قیدوا امهات النساء بالدخول الوارد فی الربائب:-

الثابت فی الربائب فاطلقوها وعلیه انعقد اجماع من بعدهم کذا فی التقویم وقد یجاب بان الاجماع علی عدم حمل المطلق علی المقید فی صورة لایکون اجماعا علی الاصل الکلی لجواز ان یکون ذلک لدلیل لاح لهم فی هذه الصورة **قوله** ولان اعمال الدلیلین واجب ما امکن وذلک فی اجراء المطلق علی اطلاقه والمقید علی تقییده عند الامکان اذ لو حمل المطلق علی المقید یلزم ابطال المطلق لانه یدل علی اجزاء المقید و غیر المقید وفی الحمل علی المقید ابطال للامر الثانی وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعیة من ان فی حمل المطلق علی المقید جمعا بین الدلیلین اذ العمل بالمقید یستلزم العمل بالمطلق من غیر عکس لحصول المطلق فی ضمن ذلک المقید فان قیل حکم المقید یفهم من المطلق فلو لم یحمل علیه یلزم الغاء المقید اجیب بانه یفید استحباب المقید وفضله وانه عزیمة والمطلق رخصة ونحو ذلک وبالجملة هو اولی من ابطال حکم الاطلاق **قوله** والنفی فی المقیس علیه یعنی ان حمل المطلق علی المقید بالقیاس فاسد اما اولا فلان هذا القیاس لیس تعدیة للحکم الشرعی بل للعدم الاصلی وهو عدم اجزاء غیر المقید فی صورة التقیید لما سیجیء فی فصل مفهوم المخالفة واما ثانیا فلان فیه ابطال لحکم شرعی ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غیر المقید کالکافر مثلا واما ثالثا فلان شرط القیاس عدم النص علی ثبوت الحکم فی المقیس وانتفائه وههنا المطلق نص دال علی جزاء المقید وغیره من غیر

**التوضیح**

ولان اعمال الدلیلین واجب ما امکن فیعمل بکل منهما فی مورده الا ان لا یمکن وهو عند اتحاد الحادثة والحکم فهذا دلیل ثان لنفی المذهب الاول وهو الحمل مطلقا ثم شرع فی نفی المذهب الثانی وهو الحمل ان اقتضی القیاس بقوله والنفی فی المقیس علیه بناء علی العدم الاصلی فکیف یتعدی جواب عما قالوا انه یحمل علیه فانهم قالوا ان النفی حکم شرعی ونحن نقول هو عدم اصلی فان قوله تعالی فی کفارة القتل فتحریر رقبة مؤمنة یدل علی ایجاب المؤمنة ولیس له دلالة علی الکافرة اصلا فلا یثبت عدم اجزاء تحریر الرقبة عن کفارة القتل وثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقی عدم اجزاء الکافرة علی العدم الاصلی فلا یکون حکما شرعیا ولابد فی القیاس من کون المعدی حکما شرعیا ونحن نسلم ان الاسلام شرط بمعنی ان الاول عدم اجزاء ما لا یکون تحریر رقبة کعدم اجزاء الصلاة والصوم وغیرهما والثانی عدم اجزاء تحریر رقبة غیر مؤمنة

وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد و لا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي و ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول ان المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيدة كالكافرة اليمين لان غاية الامر ان يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول لمذهبنا اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في حكم فالحمل

## التوضيح

فيثبت العدم ضمنا) جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا:-

## التوضيح

فالقسم الاول عدم اصلي بلا خلاف و القسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله تعالى حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عندهم على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف

اتفاقا كما مر **قوله** لان القيد يدل على الاثبات فى المقيد والنفى فى غيره فان قلت هذا صريح فى ان النفى ايضا مدلول للنص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة فى المقيد على نفى الكافرة اصلا وانه عدم اصلى لا حكم شرعى ولا يبعد ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر فى السياق والسباق قلت تسامح فى العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان عدم اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلى **قوله** ودلالة المطلق عليهما

**التوضيح** العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدى القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعى فلا يصح القياس (فتكون) اى تعدية القيد (اثبات ما ليس بحكم شرعى) و هو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلى (وابطال حكم الشرعى) وهو اجزاء الرقبة الكافرة فى كفارة اليمين (الذى دل عليه المطلق) وهو قوله تعالى فى كفارة اليمين او تحرير رقبة (وكيف يقاس مع ورود النص) فان شرط القياس ان لا يكون فى المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه (وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا لا يجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذى ذكر فى المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق:- دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصصا بقطعى وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لا انه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص) فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعى وفى مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف فى تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر) لما ذكر الحكم الكلى وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط فى كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية (لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة) هذا اشكال ورده علينا فى المحصول وهو انكم قيدتم المطلق فى هذه المسئلة فاجاب بقوله:-

**التوضيح** (لان القيد) وهو قيد الايمان مثلا (يدل على الاثبات فى المقيد) اى يدل على اثبات الحكم فى المقيد وهو الاجزاء فى تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان (والنفى فى غيره) اى على نفى الحكم وهو نفى الاجزاء فى الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين (والاول) وهو اجزاء المؤمنة (حاصل فى المقيس) وهو كفارة اليمين (بالنص المطلق) وهو قوله او تحرير رقبة (فلا يفيد تعديته فهى) اى التعدية (فى الثانى فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) اى بعين تعدية العدم (وان كانت غيرها فهى مقصودة منها) اى وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هى عين تعدية

ك قوله كما لا يخفى على الناظر فى السياق والسباق اما الاول فلانه ذكر فى السياق ان العدم ليس بحكم شرعى ولذا عمل عن الى تعدية القيد واما الثانى فلانه ابطل تعدية القيد بانها عين تعدية العدم او هى مقصودة منها وهو ليس بحكم شرعى فلا يصح القياس فلو سلم انه حكم شرعى لما كان للدليل والبطال تعدية القيد وجه قال الاجل وقد قام الفرق الخ من الكشف المفارقة فى السبب والحكم صورة ومعنى اما فى السبب فلان القتل و منع الكفارة واليمين غير القتل واما فى الحكم فلانه ذكر فى المصنف صورة فان حكم القتل وجوب الصوم فقط على التعيين ثم الاطعام والصوم او التحرير والكسوة وبين اليمين وجوب احد الثلثة التحرير والاطعام واليمين الى ثلثة ايام و ان بعد اتمام الثلثة صوم ثلثة ايام او بالاطعام الا اذا عجز عن الثلثة واليمين عنه بالقتل الا فى صوم التتابع على نوع تمييز

اى على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة
غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل
البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب
اعتاق رقبة ما **قوله** لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد
الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس
وانما اورده فى المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضى
تمكن المكلف من اعتاق اى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس
على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة
بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله** فصل حكم
المشترك التامل فى نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات

**التوضيح** او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لان قيد الاسامة انما يثبت بقوله عليه السلام ليس فى العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة . فصل حكم المشترك التامل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل فى اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع) اعلم ان الوضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل واحد منهما مع الآخر اى للمجموع او لكل واحد منهما مطلقا والثانى غير واقع لان الواضع لم يضع للمجموع والا لم يصح استعماله فى احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا فى احد المعنيين وان وجد الاول والثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ فى المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا من ان المشترك انما يصح استعماله فى المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الاخيرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا (ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز) فان اللفظ ان استعمل فى اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا فى المعنى الحقيقى والمجازى معا وهذا لا يجوز

**التوضيح** (لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا فى كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل) اى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا (ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه الصلوة والسلام فى خمس من الابل زكوة بقوله فى خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما دخلا فى السبب) والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب كما فى صدقة الفطر (و قيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما فى حادثتين) قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف

ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل
على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به
ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك
في معنييه او معانيه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك
في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق
النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان
يقال رايت العين ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك وفي
الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت و
طهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال
صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا
امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على
قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون
بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله تعالى انه
ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن و
لا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك
فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة
واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على
امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة
ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه



## التوضيح

فان قيل يصلون على النبي الآية يصلون من الله رحمة ومن الملائكة استغفار فقد اشترك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلابد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصيغة اي في صورة تعدد الضمائر ايضا فتكون الآية من المتنازع فيه :-

مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم
يجز فى المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل فى اكثر من معنى
واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ
موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا فى نفس
الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع
المعنيين لما صح استعماله فى احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة
انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق
فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد
من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله فى المجموع ح يكون استعمالا
فى احد المعانى ولا نزاع فى صحته فان قيل لا نعنى باستعماله فى
مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع
حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من
المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وحينئذ
لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه
انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا
له بدون الاخر اى بشرط انفراده عن الاخر او مطلقا اى مع قطع
النظر عن افراده عن الاخر واجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا
لكل واحد بشرط الاخر لما مر فى بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين
يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان وضع اللفظ

التوضيح

والجواب الصحيح لنا ان فى الآية لحمل وجه استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد لا سياق الآية لايجاب اقتداء المومنين بالله تعالى وملائكته فى الصلوة على النبى عليه السلام فلابد من اتحاد معنى الصلوة من جميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبى و الملائكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له:-

عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى
لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فلا ثما لا يمكن الاعتبار
وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة
ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار
وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى
اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن
الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما
مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه اشار
بقوله (ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله)
اى اللفظ المشترك فى المعنيين حقيقة فى اطلاق واحد وذلك لان
سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما للابتلاء ان كان
الوضع هو الله تعالى واما القصد الابهام او لغفلة من الوضع الاول
او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ
بالمعنى فلو استعمل فى المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع
له اى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص
عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص
الشئ بالشئ بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فى ما زيد
الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من
بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال فى اياك نعبد معناه

تخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند
وتخصصت فلانا بذكري اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص
اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من
بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فالحق
ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير
اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له
خاصة من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه و
المعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة
واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه
الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتي بيان اللزوم على ما نقل
عن المصنف انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد
من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي و
المجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة و
المجاز واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا
في المراد لا نفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو
غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة
كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه
كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لانه ان اريد ههنا مجموع

يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك فى المعنيين او المعانى او اكثر على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله فى المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان تكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ فى معنى مجازى يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجئ ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل فى المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة فى كل واحد مجازا فى المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجئ ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل

ط قوله فان قيل لم لا يجوز لا يخفى ان هذا الايراد مورد لا منشأ

ح تلويح توضيح ولا وجه ... الشرح والتلويح العلامة

بصحته على انه حينئذ يتوجه الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف **قوله** لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما حسنا **قوله** ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك **قوله** وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في كل معناه الحقيقي او المجازي

**التوضيح** بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس فلا يتم تمسكهم بهذه الآية :-

**التوضيح** لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي هو الدعاء فالمراد والله اعلم ان الله تعالى يدعو بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله تعالى رحمة فقط اراد هذا المعنى لان الصلوة وضعت للدعاء كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة من جميع الوضع بل المراد الله اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فارادة الخير ونحوها مما يليق بذلك المقام ثم ان اختلاف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه مختلف بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن وتمسكوا ايضا

قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى اخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاولى في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع بقرينة دل على شموله لجميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا يحكم بتسبيح الله فيه ايضا نظر لان الحكم بتسبيح الله من الجمادات ليس باعتبار تيسر ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجود ولا وجدان كما يحكم عليها بتسبيح الله بالمشي بالارجل والبطش بالايدي

والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها
عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى عن الحصا والجذع وكذا
شهادة الاعضاء والجوارح **قوله** مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي
ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان
اكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك
فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من
ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح
ممنوع لان معناه ان المشركين لا تفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها
لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل لا نسب بحقيقة
التسبيح لا تسمعون **قوله** التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة هو
تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل ان كان
مستعملا جاريا على القانون فاما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع

التوضيح
مع ان محكم الكتاب
ناطق بهذا وقد صح ان
النبي عليه السلام
سمع تسبيح الحصا
قوله تعالى ولكن
لا تفقهون تسبيحهم
يحتمل المداه وتفقهم
التسبيح الدلالة
على وحدانيته تعالى فان
قوله تعالى لا تفقهون
لا يليق بهذا فعلم بهذا
ان وضع الراس خضوعا
لله تعالى غير ممتنع من
الجمادات بل هو من
لا ينكره الا منكر خوارق
العادات.
التقسيم الثاني في
استعمال اللفظ في
المعنى فان
استعمل
فيما وضع له
فيشمل الوضع اللغوي
والشرعي والعرفي
والاصطلاحي.

فحقيقة وان استعمل فى غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح فى الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل فى غير ما وضع له فى الجملة لا ينحصر فى المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة

## التوضيح

(فاللفظ حقيقة) اى بالحيثية التى يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعى يكون حقيقة فى المعنى المنقول اليه من حيث الشرع ومنقولا عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى مجازا ... على انه من خطاء العوام (وان استعمل فى غيره لعلاقة بينهما فمجاز) اى ان استعمل فى غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية ... يكون ... غير ما وضع له فالمنقول الشرعى مجاز فى المعنى الاول من حيث الشرع وفى المعنى الثانى من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين (والا) العلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا لانه وضع جديد ... مستعمل اللفظ فى غير ما وضع له لا لعلاقة ... فالمرتجل حقيقة فى المعنى الثانى بسبب

وفى المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم
بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لابد منه فى تعريف الحقيقة و
المجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه
يكفى فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازاً
عن الغلط كما فى استعمال لفظ الارض فى السماء من غير قصد الى
وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من
غير قرينة اى يكون العلم بالتعيين كافيا فى ذلك فان كان ذلك التعيين
من جهة واضع اللغة فوضع لغوى والا فان كان من الشارع فوضع
شرعى والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء
وغيرهم فوضع عرفى خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفى عام و
قد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر فى الحقيقة هو
الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة و
لا يشترط فى الحقيقة ان تكون موضوعة لذلك المعنى فى جميع
الاوضاع ولا فى المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه فى شئ من الاوضاع
فان اتفق فى الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة
فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها
كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة فى الدعاء حقيقة لغة
مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو
غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها

كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل ومن واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجئ ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى و استعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لابد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة

مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف العام قلنا قيد
الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم
بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له
من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من
حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة
في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من
حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة
لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع
خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في
اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من
حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان
قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيئ ان الكناية مستعملة في المعنى
الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال
في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول
فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل
المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيئ

واسئل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر فى المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذى هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير الحكم اعرابه لا يقال اللفظ الزايد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا فى غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال فى معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال فى معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له او فى غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا فى عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع فكيف فى عبارة من جمع بين الامرين **قوله** واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل فى المعنى الثانى حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة المجاز من جهة والتقسيم المشهور مبنى على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب فى غير الموضوع له

**التوضيح**

الوضع الثانى (واما المنقول فمنه ما غلب فى معنى مجازى للموضوع له اولا حتى هجر الاول وهو حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى من حيث اللغة وبالعكس) اى حقيقة فى الثانى مجاز فى الاول (من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب فى بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقى كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به) اى اذا خص الدابة بالفرس (مع رعاية المعنى) اى المعنى الاول هو ما يدب على الارض (صار مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس و من حيث العرف صار كانها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت فكانه لم يراع المعنى الاول فصار اسما له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه) وهو ما يدب على الارض (ليس لصحة اطلاقه) اى المنقول (عليه) الضمير يرجع الى المعنى الاول يراد بالمعنى الاول.

بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له و
ينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول
شرعى وعرفى واصطلاحى فالمعنى الثانى ان لم يكن من افراد المعنى الاول
فاللفظ حقيقة فى المعنى الاول مجاز فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول
ومجاز فى المعنى الاول حقيقة فى المعنى الثانى من جهة الوضع الثانى
كالصلوة حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا
وينسب حقيقته ومجازه الى مايكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له
او غير موضوع له باعتباره واعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوى و
شرعى وعرفى واصطلاحى ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب
الاربعة فى الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له فى الوجود كالمنقول
اللغوى من معنى عرفى او اصطلاحى مثلا او غير ذلك بل للغة اصل
والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوى وان كان المعنى الثانى من
افراد المعنى الاول كالدابة لذى الاربع خاصة وهى فى الاصل لما يدب
على الارض فاطلاق اللفظ على ماهو من افراد المعنى الثانى اعنى المقيد
ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعنى المطلق فاللفظ حقيقة من
جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثانى وان كان باعتبار انه من
افراد المعنى الثانى فحقيقة من جهة الوضع الثانى مجاز من جهة الوضع
الاول مثلا لفظ الدابة فى الفرس ان كان من حيث انه من افراد
مايدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد

## التوضيح

الافراد التى يوجد فيها المعنى الاول (كما فى الحقيقة) فان فى الحقيقة انما يعتبر المعنى الاول ليصح اطلاق اللفظ على كل مايوجد فيه ذلك المعنى (ولا ليصح اطلاقه) اى المنقول (على المعنى الثانى) وهو مايدب مع خصوصية الفرس (كما فى المجاز) فان فى المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقى ليصح اطلاق اللفظ على كل مايوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثانى (بل لترجيح هذا الاسم على غيره) اى اعتبار المعنى الاول فى الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء (فى تخصيصه بالمعنى الثانى) اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثانى والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الواضع قد لاحظ فيه المناسبة للجزء والحجر [illegible] كالقارورة [illegible] واعتبار المعنى الاول فى الوضع الثانى [illegible]

قوله ان لم يكن من افراد المعنى الاول [illegible] اشار الى انه لا بد من [illegible] فى المعنى [illegible] الاول لقرينة [illegible] وكالدابة لذى الاربع [illegible] ان كلام [illegible] الرازى فى تفسيره من ان الدابة فى العرف يقال على الفرس [illegible] واذا قال ان للدابة [illegible] من حيث اللغة [illegible] الفرس حقيقة من حيث اللغة وحقيقة من حيث العرف [illegible]

199

[illegible] من حيث العرف لكونها فى العرف موضوعة [illegible] فلم يعم [illegible] مبنى على ماذهب اليه بعضهم [illegible] فى المطول على الاول [illegible] من حيث العرف فى موضوعه [illegible]

ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع فی اللغة
للمقید بخصوصه ولا فی العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة فی
الفرس بحسب اللغة حقیقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف
ولما كان ههنا مظنة سوال وهو ان اعتبار المعنى الاول ح ملاحظة فی
نقل اللفظ الى المعنى الثانی ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى
الاول اعنی المنقول عنه كالحقیقة یعتبر مفهومها لیصح اطلاقها على
كل ما یوجد فیه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما یوجد
فیه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى
الثانی اعنی المنقول الیه كالمجاز یعتبر معناه الاول اعنی الحقیقی لتعرف
العلاقة بینه وبین المعنى الثانی اعنی المجازی فیصح اطلاقه على افراد المعنى
الثانی الذی هو لازم المعنى الاول ای ملابس له بنوع علاقة لان
صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما یكون لوضعه له او لما هو ملابس له
بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعیین للمعنى الثانی
كاف فی ذلك وایضا یلزم صحة اطلاق المنقول على كل ما یوجد فیه المعنى
الاول لوجود المصحح كما یصح اطلاق المجاز على كل ما توجد فیه العلاقة
بینه وبین المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول
قد هجر معناه الاول بحیث لا یطلق على افراده من حیث هی كذلك
وانه قد صار موضوعا للمعنى الثانی بمنزلة الموضوعات المبتدأة التی
لیس فیها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فیه لیس لصحة اطلاقه

التوضیح
والاولویة لا لصحة
الاطلاق والا یلزم
ان یسمى لدن قارورة
فهذا السر لا یجری
القیاس فی اللغة فلا
یقال ان سائر الاشربة
خمر لمعنى مخامرة
العقل فان معنى
المخامرة لیس مراعى
فی الخمر لصحة اطلاق
الخمر على كل ما یوجد
فیه المخامرة بل لاجل
المناسبة والاولویة
لتعیین الاسم لهذا
المعنى لفظا مناسبا له
فاحفظ هذا البحث
فانه بحث شریف
بدیع لم تزل اقدام
من سوغ
القیاس
فی اللغة الا تغفل
عنه (فیطلق الاسد
على كل من یوجد فیه
الشجاعة مجازا لا اطلاق
الدابة والصلوة
ای لما علم ان اعتبار
المعنى الاول فی المجاز
انما هو لصحة اطلاق
اللفظ على كل ما یوجد
فیه لازم المعنى الاول
واعتبار المعنى الاول
فی المنقول لیس لصحة
الاطلاق فیصح اطلاق
الاسد على كل ما یوجد
فیه الشجاعة ولا یصح
اطلاق الدابة فی العرف
على كل ما یوجد فیه
الدبیب ولا یصح
اطلاق اسم الصلوة
شرعا ـ

على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى ليلزم ما ذكر تم
بل الاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثانى
فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار
لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعى فى وضع بعض الالفاظ
ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب
وهذا معنى عدم جريان القياس فى اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب
المفتاح فى وجه تسمية الحقيقة والمجاز **قوله** ثم كل واحد من الحقيقة
والمجاز يعنى ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز
وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان
الصريح ما انكشف المراد منه فى نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا
مستعملا والكناية ما استتر المراد منه فى نفسه سواء كان المراد
فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله فى نفسه عن استتار
المراد فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او
عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد فى الكناية بواسطة
التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل فى الصريح ومثل المشكل
والمجمل فى الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات

**التوضيح**
على كل ما يوجد فيه دعاء (ويثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صار مجازا والمجاز اذا اكثر استعمالها صار حقيقة:- ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان فى نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التى لم تهجر صريح والتى تجوز غلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية (اعلم ان الصريح والكناية الذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية فى المعنى الحقيقى واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية فى المعنى المجازى (وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه اى بمعناه الموضوع له :-

والاعتبارات دون الحقيقة والذات ومايقال من ان المراد الاستتار
والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار
والانكشاف واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا
عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان
فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل
في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه
الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات
والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا
بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط
بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات
مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك
فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال
منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في
المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال
آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن
ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية
امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة
انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به

معنى ثان ملزوم له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له

والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند
الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح
فى المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر فى المفتاح ان الكلمة المستعملة
اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها
معا والاول الحقيقة فى المفرد والثانى المجاز فى المفرد والثالث الكناية
وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد
بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها فى مقابلة الكناية وتصريحه
عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان فى كونهما حقيقتين و
يفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها و
غير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة
المعنى الحقيقى والمجازى معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات و
وفى الكناية انما اريد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى وهذا
بخلاف المجاز فانه مستعمل فى غير ما وضع له على انه مراد به قصدا
وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ فى غير معناه لينتقل منه
الى معناه فينافى ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال
الى المعنى المجازى الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية لكونه مقصودا
بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا بالذات وهو ممتنع وبهذا
يندفع ما يقال لو كان الاستعمال فى غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع
له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له

ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز
يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان
في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المصنف
الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد
ولذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان
اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلهذا اعتبر في التقسيم
النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل
الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز
العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة
بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات و
الربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في
معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام
المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به
سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره
او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف
الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما و
يطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد

**التوضيح**

ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية فيه وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم علم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس بفاعل في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاء زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي -

فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل اهم
المتكلم والسامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب
اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم مايكون
الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال
الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد
مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا في الواقع ولا عند المتكلم
بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل
ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم
في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروب
صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم
بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل فعم السيل على لفظ
المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة
راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري
والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند
المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التاويل ويكون قوله
للملابسة احترازا عن مثل نبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر
ولا مجاز لان الغير لابد ان يكون من ملابسات الفعل قوله فصل قد سبق انه
لابد في المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى

## التوضيح

والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده مايريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب.

(فصل) هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي

الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل والخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول و الاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية و الوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزء الآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في

الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المتن على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث

**قوله** اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول للفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر **قوله** في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول اليه حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان باعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في

## التوضيح

(اذا اطلقت لفظا على مسمى) هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى سواء كان المعنى حقيقيا او غير حقيقي واطلاق اللفظ على افراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت عين الموضوع الحقيقي لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال (واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له) اي لذلك المسمى (بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول) المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما قيد في المتن ببعض الازمان بهذا القيد لان التقييد تقرير باستعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه (او بالقوة) في زيادة القوة كالمسكر للخمر اريقت وان لم يحصل اصلا (لا بالفعل ولا بالقوة

زمان الاخبار قليلا وخمرا حقيقة وكذا فى مثل وآتوا اليتامى اموالهم
وقت[1] البلوغ هو مجاز وان[2] كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف
قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذى خلفه ابوه
يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا
قيد حصول المعنى الحقيقى للمسمى ببعض الازمان يعنى[3] البعض خاصة
ثم قيد[4] ذلك البعض فى الشرح بكونه مغاير الزمان الذى وضع اللفظ
للحصول فيه اى كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقى
للمسمى فى ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف
ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول اليه ان كان فى الاسم فالمراد باللفظ
نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة
دلالتها على ان يكون المعنى الحقيقى حاصلا للمسمى فى حال تعلق الحكم
به ففى مثل وآتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان
تكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة
الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقى فى هذه الحالة
كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون
الحصول فى زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون
مجازا باعتبار ما يؤول وان كان فى الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل و
بالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب
زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى زمن مضى جوهر الحروف

[1] قوله وقت البلوغ ظرف للايتاء ١٢
[2] قوله وان كانوا اى الآن [illegible] وقت الايتاء وهو وقت البلوغ ١٢
[3] قوله يعنى البعض فاعله [illegible] زمان وقوع النسبة اى بعض كان ١٢
[4] قوله ثم قيد ذلك البعض [illegible] بيان المصنف بعد ما عنى بالبعض الخاص قيد ذلك البعض الخاص [illegible]

[illegible]

وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول
الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان
لكان الفعل حقيقة لا مجازا ولو قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب
باعتبار ما يؤل فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل
له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه
الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا له في الزمان الماضي لكان الفعل
حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى
في الصورتين مغاير لزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول
الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى
الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزأه اعني الحدث
وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي
وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق
او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ
الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق
او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال فالاحسن
ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة
على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي
بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعار
لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين

الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى فى زمان اعتبار الحكم بل فى جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما فى اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثانى ان الحصول بالفعل ليس بلازم فى المجاز باعتبار ما يؤل بل يكفى توهم الحصول كما فى عصرت خمرا فاريقت فى الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤل مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا **قوله** فلا بد وان تريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعى بحسب ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى فى الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل على العكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففى الاول لزوم ذهنى محض وفى الثانى مع الخارجى والتحقيق ان العلاقة فى اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق الاب



## التوضيح

فلا بد وان تريد معنى لازما للمعناه الوضعى ذهنا) اى ينتقل الذهن من الوضعى اليه والمراد الانتقال فى الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى وكالغائط اذا اطلق على الحدث (وهو) اى اللازم الذهنى (اما ذهنى محض) ان لم يكن بينهما لزوم فى الخارج (كتسمية الشئ باسم مقابله) كما يطلق البصير على الاعمى (او منضم الى العرفى) ان كان بينهما لزوم فى الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه لما وقع فى العرف قضاء الحاجة فى المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفى (او الخارجى) ان يكون الذهنى منضما الى الخارجى ان كان بينهما لزوم فى الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب

على المجاز بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة
التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان
او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى ومشاكلة كما في
اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك **قوله** او خارجا
عنه معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل
على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم يبق فيما كون
احدهما جزء الآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما
جزء الآخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء
**قوله** او يكون صفته اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف
على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز
يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقة متقابلة متباينة
حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين
جزء الآخر في المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا
الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في

## التوضيح

(وحينئذ) اي اذا كان الملزوم ... (و) المعنى (الخارجي) اما ان يكون احدهما جزء الآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالخمس ... احد وهو نظير اطلاق ... على الجزء (والرقبة) ... العبد) وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل (او خارجا عنه) عطف على قوله جزء الآخر (وحينئذ) اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اي اللازم (اما محصول) احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال (او بالعكس) اما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب كرعينا الغيث) اي النبت (او بالعكس) كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا ... يعني المطر ... قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا ... المسبب (لان الرزق ... في المطر ... بالشيء ... ما كان ... صحته ... النظير ... (وكذا ... على المسبب ...

اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قنت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزء الآخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين او شكل لهما فكيف حصر الجامع فى الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعنى المعنى الحقيقى وهذا لا ينافى كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما فان قيل فاللازم اعنى المعنى المجازى الذى اطلق عليه اللفظ فى مثل رأيت فى الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد الحقيقى فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذى هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذى استعمل فيه لفظ الاسد

## التوضيح

وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرف ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء

انكان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد
وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر
انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فح لا يكون
المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وفيه انه لا يصدان المعنى الحقيقي لا يحصل
للمعنى المجازى اصلا ضرورة ان معنى الاسد حيوان ثبت لها الشجاعة فى الجملة وتحقيق
هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** اذا عرفت فقد يريد ان
بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين و
بعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة ولو لامتناع
الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم
فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث
يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم
كل منهما فى الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون
العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه و
المعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية
ان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه فى الخارج الا انها فى الذهن
علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب
علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون
الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب

## التوضيح

فصل اطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز فى صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة اما اطلاق اليد ارادة الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء.

كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في
معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجئ والكل اصل
يبتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل
بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن
تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء سابقا على فهم
الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا
تسليم ما منعه في صدر الكتاب من اشتراط تعريف الاصل بالمحتاج اليه
فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل
الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من
التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون
تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل
عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق
بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري
مطرد والمجموع الذي يكون اليد او الرجل جزء منه لا يتحقق بدونهما
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء
على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان
لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث
يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه
لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه

و اما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف
كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى
استلزام الجزء الكل يقتضى كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم
وجدان الانسان بدون الراس او الرقبة انما يدل على كون الجزء لازما
والكل ملزوما اذ الملزوم هو الذى لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر
المصنف انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح
اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه
فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد
بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى
المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال
من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف
فكل من الرقبة والراس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه
فى الوجود وفى كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون
الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون
مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج
الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه
ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية فى جميع اقسام المجاز ضرورة
انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك
لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ يحتاج الشئ اليه وقد عرفت

انه ليس بمراد **قوله** والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشئ في الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ في الشئ سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في المعنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع

## التوضيح

والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر — (واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة) اي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي جهة شرعت فالبيع مثلا شرع لتمليك المال بمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى تصح استعارة احدهما للآخر كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات اللازم البين للتصرف الشرعية معنى الخارج عن مفهومه الصادق عليها۔

كيف شرع لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة **قوله**
فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعنى انها عقد موضوع
فى الشرع لاجل حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو كانت امة
تثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط
فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة
اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسى منك و
قبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان
المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق
بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف

## التوضيح

الذى يلزم من تصوره تصوره (وكالسببية) عطف على قوله كالاتصال فى المعنى المشروع (كنكاحه عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة .- فان الهبة وضعت لملك الرقبة و النكاح لملك المتعة وذلك) اى ملك الرقبة (سبب لهذا) اى لملك المتعة فاطلاق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة (وكذا نكاح غيره عندنا) اى نكاح غير النبى صلى الله عليه وسلم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة عندنا (وعند الشافعى لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك) ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى) -

بالحقيقة **قوله** الى غير ذلك اى منضمًا الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئًا عن الضم والاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجى الخلف ومصراعى الباب **قوله** ولا يجب اى لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم فى لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع فى الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوى لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرًا فى هذا العقد وهذا لا ينافى اعتبار معنى الملك فى الوضع الثانى ويمكن الجواب

## التوضيح

الرسالة وايضًا تلك الامور اى المصالح المذكورة (ثمرات وفروع ومبنى النكاح للملك) اه عليها) اى المزوج على الزوجة (حتى يلزم المهر عليه عوضًا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك) اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهى مشتركة بينهما لما كان المهر واجبًا للزوجة على الزوج او ما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك عليها (واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فعلى ان يصح بلفظ يدل عليه) وانما يصح بهما اى بلفظ النكاح والتزويج (لانهما صارا علمين لهذا العقد) جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغى ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم فى كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد (ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى

## التوضيح

كالذب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والالفة بينهما واستمداد كل منهما فى المعيشة بالاخر۔ الى غير ذلك مما يطول تعداده (وغير هذين اللفظين) اى غير لفظ النكاح والتزويج (قاصر فى الدلالة عليها) اى على المصالح المذكورة (قلنا الخلوص فى الحكم وهو عدم وجوب المهر) اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك اما فى غير النبى عليه السلام فالمهر واجب ايضًا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لا تحل ازواج النبى عليه السلام لاحد بعده كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لا فى اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة

بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك اوبدونه و هذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا و فيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوى بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوى **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في ثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها تمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من ابيح له طعام الغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة

**التوضيح**

(وكذا ينعقد) اى النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اى ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع والهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر و يراد به ملك الرقبة (قلنا انما كان كذلك) اى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (اذا كان) اى السبب (علة شرعت لحكم) اى لذلك المسبب اى يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب (كالبيع للملك متلا) فان الملك يصير كالعلة الغائية له -

عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ماذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز والحاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام رحمه الله تعالى من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة **قوله** فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله** وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى اتصف بكوني مالكا و مشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب



## التوضيح

فان قال ان ملكت عبدا فهو حر وقال ان اشتريت فاشتراه متفرقا يعتق في الثاني لا في الاول اي اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف باشتراء العبد فيقال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق اسم الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة.

لمن هو فی صدد الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموضوع کالضارب لمن صدر عنه الضارب وانقضی وقیل بل حقیقة وقیل ان کان الفعل مما لا یمکن بقاؤه کالمتحرک والتکلم ونحو ذلک فحقیقة والا فمجاز واما قبل قیام المعنی به کالضارب لمن لم یضرب ولا یضرب فی الحال لکنه سیضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملکه للنصف الاول عند قیام ملک النصف الثانی لم یکن مالکا للعبد الذی هو اسم للمجموع وکذا لم یکن مشتریا لغة علی الاصح الا انه غلب فی المعنی المجازی اعنی من قام به الشراء حالا او ماضیا فصار حقیقة عرفیة **قوله** صدق دیانة ای لو استفتی المفتی یجیبه علی وفق ما نوی لا قضاء ای لو رفع الی القاضی یحکم علیه بموجب کلامه ولا یلتفت الی ما نوی لمکان التهمة لا لعدم جواز المجاز **قوله** بناء علی الاصل الذی نحن فیه وهو ان السبب اذا کان سببا محضا یصح اطلاقه علی المسبب ولا یصح اطلاق المسبب علیه **قوله** فان العتق

## التوضیح

علیه وفی قوله ان اشتریت ان قال عنیت بالشراء الملک بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب صدق دیانة لا قضاء لانه اراد تخفیفا (اما اذا کان سببا محضا) هذا الکلام یتعلق بقوله انما کان کذلک اذا کان علة (فلا ینعکس) ای لا یصح اطلاق اسم المسبب علی السبب (علی ما قلنا) وهو قوله فلذا کانت الاصلیة والفرعیة من الطرفین یجری المجاز من الطرفین الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم تکن الاصلیة والفرعیة من الطرفین لا یجری المجاز من الطرفین والمراد بالسبب المحض ما یفضی الیه فی الجملة ولا یکون شرعیته لاجله کملک الرقبة اذ لیس شرعیته لاجل حصول ملک المتعة لان ملک الرقبة مشروع مع امتناع ملک المتعة کما فی العبد والاخت من الرضاعة ونحوهما (فیقع الطلاق بلفظ العتق) ای بناء علی الاصل الذی نحن فیه (فان العتق وضع لازالة ملک الرقبة

## التوضیح

انه بعد زوال یتحقق عنده فیه زمان یمکن فی بعض الصور الا ان هذا المجاز حقیقة عرفیة ولفظ مشتری من هذا القبیل فانه بعد الفراغ من الشراء یسمی مشتریا عرفا فصار منقولا عرفیا الا لفظ المالک فلا یطلق بعد زوال الملک عرفا ففی قوله ان ملکت یراد الحقیقة اللغویة وفی قوله ان اشتریت یراد الحقیقة العرفیة والمسئلة المذکورة غیر مقصودة فی هذا الموضع بل المقصود المسئلة التی تلی وهی قوله (فان قال عنیت باحدهما الآخر صدق دیانة لا قضاء فیما فیه تخفیف) یعنی فی صورة ان ملکت عبدا فهو حر ان قال عنیت بالملک الشراء بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب صدق دیانة وقضاء لان العبد لا یعتق فی قوله ان ملکت ویعتق فی قوله ان اشتریت فقد عنی ما هو اغلظ

اى هذا التصرف الذى هو الاعتاق موضوع فى الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجئ من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر فى المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقى والمجازى ليكون اطلاق اسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة **قوله** لانها اى الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما فى الوجود والحدوث وغير ذلك بل لابد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى

## التوضيح

فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا (لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى مشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه (اى بين الاعتاق والطلاق فى معنى المشروع وكيف شرع (لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية) فان فى المنقولات اعتبرت المعانى اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن وكره منه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا دركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة (فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى) على ما عرف فى مسئلة تجزى الاعتاق (والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما (قلنا نعم) يعنى ان الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة رحمه تعالى فى مسئلة تجزى الاعتاق (لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هى) اى ازالة الملك (لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة) اى يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق فى الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغى ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله (فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك) :-

## التوضيح

والطلاق لازالة ملك المتعة وتنزل الازالة سبب لهذه) اى الازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (اذ هى تفضى اليها وليست عينه) اى ازالة الملك المتعة (مقصودة منها) اى من ازالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعى رحمه الله تعالى) لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (ولا يثبت العتق ايضا بطريق الاستعارة) جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغى ان يثبت بطريق الاستعارة ولابد فى الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (اذ كل منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم

للطلاق مبنی عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون
خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اسارة فنقل
الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق
الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى
اللغوی للعتاق مبنی عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ
اذا قوی وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق
لزيادة قوة فيها فنقل فی الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من
المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين
فی الوجه الذی شرع عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق
اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك فی مثل عتق
فلان عبده اذ ليس فی وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة
الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز فی الاسناد حيث
اسند الفعل الى السبب البعيد كما فی قوله تعالى ينزع عنهما
لباسهما فان المالك سبب فاعلی لازالة الملك وهی سبب
لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا
اللفظ الموضوع فی الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت
بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة
بالكلية عن المعانی الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن
المتكلم قبل التكلم تصحيحا للكلام على ما سيجئ فی فصل الاقتضاء



التوضيح
فيكون المجاز فی الاسناد كما فی انبت الربيع البقل (او يطلق) ای الاعتاق (عليها) ای على ازالة الملك (مجازا) فقوله عتق فلان عبده معناه ازال عنه ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب حينئذ يكون المجاز فی المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند (فان قيل ليس مجازا) هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا ای ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) ای منقول شرعی والمنقول الشرعی حقيقة شرعية (قلنا منقول فی اثبات القوة المخصوصة) لا فی ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك.

التوضيح

لا يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية (لا نستعير الطلاق [illegible]) وهو ازالة القيد [illegible]

والثاني انه مجاز في المسند حيث اطلاق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة عرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق و لا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بماخذ الاشتقاق لا يصح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي **قوله** يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق

فليتامل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه
لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك **قوله** لا للفظ
الاعتاق على حذف المضاف اى لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتامل

**قوله** فالجواب يعنى لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة
الملك لانه يجب فى الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى
فى وجه الشبه كالاسد فى الشجاعة وان يكون المستعار له لازما
كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان
يمنع ذلك بناء على ان فى ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق
الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع
الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق
على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد
هو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد و
الملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والزوق على الادراك
باللمس ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد
لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر فى وجه الشبه و
فوات المبالغة فى التشبيه عند تساوى الطرفين ولقائل ان يقول

قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان **قوله** وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة **قوله** ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا العمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا والا فعدم الصحة لازم قطعا **قوله** ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس بيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح

وكذا اجارة الحر يتفرع على قوله فيقع بلفظ العتق وانما قيدها بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور من ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس. ولا يلزم عدم الصحة فيما اضاف الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله من ذلك ليس نفسا ... اشارة الى عدم الصحة اللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح للاضافة حتى يضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا مجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة

لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق
سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة
او بينونة لا تحتمل ملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا للملك
المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم
السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات
من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما
في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واشهر كاطلاق اسم الاسد على الرجل
الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في
اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان
يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان
مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو
في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان
الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من
الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم
الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس
الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق
الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا
للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن
اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون

التوضيح
وهي النكاح بلفظ
الهبة والبيع والطلاق
بلفظ العتق والاجارة
بلفظ البيع حق ان
جميع ذلك بطريق
الاستعارة لا بطريق
اطلاق اسم السبب على
المسبب او المسبب على السبب
سبب الملك المتعة
الذي ثبت بالنكاح
بل اطلاق اللفظ على
مباين معناه لاشتراك
بينهما في اللازم وهو
الاستعارة ثم انما
لا يثبت العكس لما
ذكرت ان الاستعارة
لا تجري الا من طرف
واحد واما مثال
البيع والمنافع فصحيح

٣٣٧

المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فتثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله تعالى **قوله** واعلم انه قد يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة

**التوضيح**

(واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة في اخص الصفات.

طبقة الكلام فلم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق
وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق
نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والاب للابن
للسببية والابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة
فان العلاقة مقتضية للصحة وتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز
ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى وذهب المص
الى انه لم تجز استعارة نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة و
وهو المشابهة فى اخص الاوصاف اى فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به
كالشجاعة للاسد فان قيل الطويل للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها
للانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان
فى اعاليها وطراوة وتمايل فيها **قوله** مسئلة الخلاف فى ان المجاز خلف
عن الحقيقة اى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هى الاصل الراجح المقدم
فى الاعتبار وانما الخلاف فى جهة الخلفية فعندهما هى الحكم حتى يشترط
فى المجاز امكان المعنى الحقيقى لهذا اللفظ وعنده هو التكلم حتى يكفى صحة اللفظ
من حيث العربية سواء صح معناه اولا فقول القائل هذا ابنى لعبد معروف
النسب له مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر منه فعنده مجاز
يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقى
وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر **قوله** فالخلاف يعنى هنا

**التوضيح** ثم خلف عن لفظ هذا حر اى قائم مقامه هو الاصل وهو هذا صحيح لفظا وحكما فيصلح الخلف لكن الوجه الثانى الذى يليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا فى جهة الخلفية فقط فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون فى جهة الخلفية فقط.

ان يكون موجودا ... بالوطى بالشبهة وان عرف النسب من غيره ثبت و

**التوضيح**

مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التكلم عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما فى حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابنى للاكبر سنا منه فى اثبات الحرية خلف عن التكلم به فى اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة والاول ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما

اتفق العلماء فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان الخلفية فى حق التكلم او فى حق الحكم فعندهما فى حق الحكم اى الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابنى خلف عن الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن هذا ابنى اذا اريد به البنوة ... فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق المجاز خلف عن التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسره بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابنى اذا اريد البنوة والوجه الاول صحيح فى هذا المعنى مفسد للغرض لان لفظ هذا ابنى

الاصل هذا ابنى لاثبات البنوة والخلف هذا ابنى لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثانى لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا فى جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف فى تعيين الحقيقة التى هى الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون فى الاصل والخلف اى فى تعيين مجموعهما لا فى كل واحد منهما اذ المجاز الذى هو الخلف ثمه هذا ابنى لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية فى الحكم ان الحكم المجازى خلف عن الحكم الحقيقى فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابنى مجازا فيقع الخلاف فى كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول هذا اللازم على التفسير الثانى ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابنى حقيقة بل التكلم به وهو مخالف للثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعنى الحقيقة والمجاز والنزاع فى ان هذا خلف عن ذلك فى حكمه او فى التكلم به وما ذكروه من ان الحكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول تكون الحقيقة التى هى الاصل عنده مغايرة لما هى الاصل عندهما بخلاف التفسير الثانى فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين **قوله** فصحة الاصل من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع فى كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلمها وتعذر العمل بحقيقة

## التوضيح

ثم عندهما هذا ابنى اذا كان مجازا خلف عن هذا ابنى اذا كان حقيقة فى حق الحكم اى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابنى والخلاف فى الجهة فقط ومنهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابنى خلف عن هذا حر:

فالخلاف يكون فى الاصل والخلف لا فى جهة الخلفية فقط الامر الثانى ان فخر الاسلام رحمه الله تعالى قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتداء وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته اى بالمعنى الحقيقى:

فصحة الاصل من حيث انه مبتداء وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقى حاصل فى هذا ابنى لانه فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابنى مرادا به البنوة ثم اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى لهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط بحيث يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز:

وظاهر انه انما يصدق على هذا ابنى لا على هذا حر **قوله** لهما المشهور فى استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى المقصود اولى وفى استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى التكلم الذى هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى و ذكر المصنف فى استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلابد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ كونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته فى نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذى لا يمكن صحة معناه الحقيقى فى كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل فى كلام الله تعالى ايضا **قوله** لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن فى الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء فى الكوز ممكن فينبغى ان تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لامكان اعادة حياته

## التوضيح

وعندى لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية:- لهما ان فى المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى المجاز فالثانى اى اللازم موقوف على الاول اى الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية فى حق الحكم فلابد من امكان الاول فهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازى عليه ايضا بناء على ان الاصل المتفق عليه من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما فى مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة انعقاد الخلف صورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لامس السماء تجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر ففى موضع يمكن البر ينعقد اليمين تجب الكفارة وفى كل موضع لا يمكن البر لا ينعقد اليمين ولا تجب الكفارة وفى مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن فى حق البشر كما كان النبى عليه السلام وان حلف لاشربن الماء الذى فى هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فاستشهد بهاتان المسئلتان و الفرق الذى بينهما وانما نذكر فى المتن مسئلة الكوز:-

وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين فى الكوز انعقدت على الممكن فى الظاهر وعند الاراقة ما بقى ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما فى مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة فى الجملة لا على الامكان فى الظاهر ولم تنعقد اليمين على ما يخلقه الله تعالى فى الكوز كما انعقدت على حياة يحدثها الله فى الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذى فى الكوز وقت اليمين ولا يقدر لا شربن الماء الذى فى الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتلن الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذى فى الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه فيلزم اتصاف الشئ بالوجود والعدم وهو محال **قوله** فاذا فهم الاول اى كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهى كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اى لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى اللازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو فى الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهى ههنا متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعا فثبتت النبوة فيعتق والحكم فى علة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا الا ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق ههنا انما فى الا كبر سنا



التوضيح

(دون المعتاد فى كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبئ عن الآخر) (قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما) اى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقى والمجازى فهم اى فى الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول وحيث توقف على فهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكفى صحة اللفظ من حيث العربية:- (فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه) فان هذا المعنى لازم للنبوة

لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر

قوله فيجعل اقرارا جواب سوال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فلا المعنى المذكور وهو انه عتق على من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد فيه من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل دليل الكذب وكيف اذا كان بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف تصح الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فعتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة و نحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين و الاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب ولا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة ابا واما قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه ابنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية

## التوضيح

فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى)-

فان الاستعارة تقع اولا فی المعنى وبواسطته فی اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولان الاستعارة تقع اولا فی المعنى لا تجری الاستعارة فی الاعلام الا فی اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه و يعتق بقوله يا حر لانه موضوع له)



من الاصل وذلك حقها الحقه فلا يصدق فی ابطال حق الغير بخلاف هذا ابنی فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابنی يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة ونعمل قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقی او المجازی بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغی ان لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم مقام عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدی حر يعتق قوله

فان الاستعارة تقع اولا فی المعنى ميل الى المذهب المرجوح فی تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوی بل مجاز عقلی بمعنى ان التصرف فی امر عقلی حيث جعل ما ليس باسد اسدا ای استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوی مستعمل فی غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة فی ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا فی ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل لا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله فی القسم

الثانی استعمال فی غیر ما وضع له واما عدم جریان الاستعارة فی الاعلام فمبنی علی

انه یجب فی الاستعارة ادخال المشبه فی جنس المشبه به بجعل افراده قسمین متعارفا

وغیر متعارف والعلمیة تنافی الجنسیة واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفیة

اشتهر بها کحاتم فی الجود فیجعل قسمین متعارفا وهو ماله غایة الجود فی ذلک الشخص

المعهود وغیر متعارف وهو ماله غایة الجود لا فی ذلک الشخص المعهود فیجعل زید من

قبیل الثانی ویستعمل له لفظ حاتم وما ذکره المص من انها لا تجری فی الاعلام لان العلم

لا یدل علی معنی لیستعار او لا معناه ثم لفظه ففیه نظر لان العلم دال علی معناه

العلمی بالضرورة فلم لا یجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخییلا کما جاز استعارة

الهیکل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا یقال المراد انه لا یدل

علی معنی مشترک بینه وبین المشبه به لانا نقول المعنی الذی یستعار

اولا للمشبه هو المعنی الحقیقی للمشبه به کالهیکل المخصوص علی ما مر

به المص لا الوصف المشترک کالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقیقة

والتحقیق ان الاستعارة تقتضی وجود لازم مشهور له نوع اختصاص

بالمشبه به فان وجد ذلک فی مدلول الاسم سواء کان علما او غیر

علم جاز استعارته والا فلا **قوله** فان قیل اه حاصل السوال ان

هذا ابنی من قبیل زید اسد وهو لیس باستعارة عند المحققین بل

تشبیه بحذف الاداة ای زید مثل الاسد وهذا مثل ابنی وهو

لا یوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه لیس من قبیل زید

اسد بل من قبیل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلک

## التوضیح

فان قیل قد ذکر فی علم البیان ان زید اسد لیس باستعارة بل هو تشبیه بحذف الاداة ... التصریح ... الی تعذر ... الاسد اذا حذف المشبه ... اسلا یرمی ... بواسطة القرینة لکنه غیر مقصود فان القصد الی الرویة ههنا)۔

لان بمعنى مولود منى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل ناطقة
ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد
ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط
فى الاستعارة امكان المعنى الحقيقى كما هو مذهب ابى يوسف و
محمد رحمهما الله تعالى ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل
فيكون المجاز خلفا فى الحكم لا فى التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون
على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقى وهو ثبوت
النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقى ليس بشرط فى المجاز على الاطلاق
وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند **قوله**
اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ ميل
الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به
وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده
قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة
المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة
عن ارادة ان امران متنافيان **قوله** فهذا عين مذهبهما فيه بحث
لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم
الاستحالة فاين احدهما عن الآخر **قوله** ويجب ان يعلم ان الجواب
الذى اوردته فى المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر

**التوضيح**
(فعلى هذا) يكون هذا النوع استعارة (اعلم) ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى مشبه فى الشئ لاجل المبالغة فى التشبيه مع حرف مقدر عندهم ومعنى الاستعارة لا تجرى فى خبر المبتدا عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بحرف بناء على الدليل الذى ذكر فى المتن فعلى هذا يكون هذا النوع استعارة بل يكون تشبيها فى التشبيه لا يعنى فهذا من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فى مذهبهما ان المصحح للمجاز مكان الحقيقى فلهذا فى الاستعارة فى اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم ان يكون هذا النوع من هذا القبيل هذا الذى ذكروه وان زيد اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع فى خبر المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة فى اسماء الاجناس لا الاستعارة فى المشتقات فانها تجرى فى خبر المبتدا عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اى الدالة ... للدالة وهذه الاستعارة فى خبر المبتدا لكونها ليست فى اسماء الاجناس بل فى المشتق فيكون هذا فى خبر المبتدا وتحققها الاستعارة فى خبر المبتدا فان لم يكن اسم جنس اذا كان اسما مشتقا

في علم البيان ان نحو رائيت اسدا يرمى من باب الاستعارة بخلاف
زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو
الحال ناطقة هكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم منه ان ذلك
ان الاستعارة لا يجرى في خبر المبتداء الا اذا كان مستقا ثم بين الفرق نحو زيد
اسد ونحو رائيت اسدا يرمى بان الاول مشتمل على دعوى امر مستحيل
قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذى قصد المتكلم
اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه
فيتصف الخبر بكونه مجازا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة
التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رائيت
اسدا يرمى فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع
قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير
اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين
ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل الانسان حقيقة
حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف
للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام
المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل و
لان الاستعارة ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد
وتكلم بدور لان الحال ربما يجوز ادعاءه لاغراض واعتبارات لطيفة مع
نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد

## التوضيح

والفرق الذى ذكرته في المتن ان زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رايت اسدا يرمى لا اشك انه فرق واهى وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجرى الاستعارة في خبر المبتداء وتجرى في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضى الى قلب الحقائق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذى اوجب ان احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز على تقدير تسليم الفرق بين المشتق واسماء الاجناس فقولهم هذا مبني من قبيل المشتق فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي:

والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن ثبات المعاني به قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وماذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق اولم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلامه وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما يطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتداء اوغير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا مبني

من قبيل زيد اسد لا من قبيل حال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن فى ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان و نحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا فى معناه الحقيقى ليفتقر الى تقدير اداة تشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اى مجترى صائل والطير اغربة عليه اى باكية وقد لخصنا ذلك فى شرح التلخيص فهذا ابنى معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به **قوله**

**مسئلة** المجاز المقترن بشئ من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف فى انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع استعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة فى معانيها الحقيقية والمجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يحتمله من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل فى التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز ويكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم

**التوضيح**

(مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضرورى يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة فى استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعى الذى ياتى مزيده:-

حتى لو اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري
والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب
بانه ان اريد بالضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم
يجد طريقا يتاديه المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض
سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين
احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من
لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة......
بلاغة الكلام اى علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة
ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز من استعمال الحقيقة و
الاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام
بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا
يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا
المعنى ينافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة
الى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم
واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف
المقتضى فانه لازم عقلى غير ملفوظ فيقتصر فيه على ما يحصل به صحة
الكلام من غير اثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ خاصة فان
قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز
بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من

**التوضيح**

واذا لم يكن الضرورة للترديد في استعمال بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن نحمل على المجازى فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمله المتكلم واراد به المعنى العام ولانه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو انه في الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى

الشخصی والنوعی بدلیل عموم النکرة المنفیة ونحوها والمجاز موضوع بالنوع و
اعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده فی کتب الشافعیة ولا یتصور
من احد نزاع فی صحة قولنا جاء الاسود الرماة الا زیدا وتخصیصهم
الصاع بالمطعوم مبنی علی ما ثبت عندهم من علیة الطعم فی باب الربوا
لا علی عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعلیل بکونه ضروریا من جهة
المتکلم علی ما هو المسطور فی کتب القوم مما لا یعقل اصلا لجواز ان لا یجد
لفظا یدل علی جمیع افراد مراده بالحقیقة فیضطر الی المجاز فکما یتصور
الاضطرار الی المجاز لاجل المعنی الخاص فکذا لاجل المعنی العام وانما
یلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحیح الکلام
علی ما مر **قوله** مسئلة لا نزاع فی جواز استعمال اللفظ فی معنی مجازی یکون المعنی
الحقیقی من افراده کاستعمال الدابة عرفا فیما یدب علی الارض ووضع
القدم فی الدخول ولا فی امتناع استعماله فی المعنی الحقیقی والمجازی
بحیث یکون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقیقة ومجازا اما اذا
اشترط فی المجاز قرینة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما
اذا لم یشترط فلان اللفظ موضوع للمعنی الحقیقی وحده فاستعماله فی
المعنیین استعمال فی غیر ما وضع له فعلی تقدیر صحة هذا الاستعمال
فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع فی ان یستعمل اللفظ ویراد فی اطلاق
واحد معناه الحقیقی والمجازی معا بان یکون کل منهما متعلق الحکم
مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدین او الاسود وترید السبع

## التوضیح

کقوله تعالی یرید ان ینقض فاقامه وقوله تعالی لما طغی الماء والله متعال عن العجز والغرض ذات نظیره قوله علیه السلام لا تبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین وقد ارید به الطعام اجماعا فلا یشمل غیره عنده) ذکر الصاع واراد به ما فیه من الطعام بطریق اطلاق اسم المحل علی الحال (مسئلة لا یراد من اللفظ الواحد معناه الحقیقی والمجازی معا لرجحان المتبوع علی التابع:-

والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من
حيث انه متعلق به بنوع علاقته وان كان اللفظ بالنظر الى هذا
الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك في المعنيين فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة
المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا
القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال
المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع
الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط
بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم ومحل لازما للجزء بمعنى انتقال
الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها و
المجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو امر اعتباري
محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع
الارض والسماء ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق ان امتناع
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة
اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول
ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة
الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني
ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والمعنى المجازي بمنزلة تعديته

عن الحل والشئ الواحد فى حالة واحدة لا يكون مستقرا فى محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقى وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازى وهو محال الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافى اللوازم تدل على تنافى الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين وهو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بتمامه بطريقى الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا فى آن واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع فى رجحان المتبوع افاد ارادة اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين يرمى احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء فى جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثانى فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ فى المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله فى المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له ثم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل واحد منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقى يفهم بلا قرينة وهو لا ينافى نصب القرينة على ارادة

المعنى المجازى الخ وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فبينا فى الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازى اى الذى يتصل بالمعنى الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهى لا تنافى كونه داخلا تحت الارادة واما الخامس فلان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فبطلان لان الامتناع فى المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين فى مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير الموضوع له

قوله فلا يستحق الخ اورد فى المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان

# التوضيح

فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع اعلم ان لفظ المولى حقيقة فى المولى الاسفل وهو المعتق مجاز فى معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق

يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم
النساء اريد بها الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس
باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود فعنده المراد بها المس باليد ولا
يتيمم الجنب قلنا المراد اجماع من بعد الصحابة بل المراد اجماع الائمة الاربعة وفيه
بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر ايضا
هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي ويحل تيمم الجنب والمس
باليد والجمع بين ذلك لا ان نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما
يكون ذلك لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع
جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان تحقق ارادة الحقيقة فلا يراد
المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات
بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها
بدليل آخر من الاجماع او سنة فان قيل لا يجوز ان يراد بالملامسة
مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت
الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث
واما في نسبة كما اذا اوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق المعتق
يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق
يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب
زيد لما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود المرا

وهي كون زيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة للمعتق سواء

اعتقه محرا لاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم

من ظاهر عبارة المصنف وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل و

الفروع اعال للاصول كاغصان الشجر والاظهر انه يسمى اسفل

بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمي المولى الاعلى **قوله** وكذا

اذا اوصى اه يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة

في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه

وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث

عندهما وهو احد قولي ابيحنيفة وان كانت له اناث خاصة فلا

شيئ لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند

ابيحنيفة بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق

الابناء عرفا على الفريقين وان كان اوصى لاولاده فللذكور والاناث

الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده

يستحق الصلبيه خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات

خاصة بالاتفاق لان الاولاد يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف

الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم ولهم بنات

وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رح

كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان

فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من

**التوضيح**

وكذا اذا اوصى لاولاد
فلان او لابنائه وله بنون
وبنو بنين فالوصية
لابنائه دون بني بنيه
اما دخول بني البنين
في الامان في قوله امنونا
على اولادنا فلان
الامان يحقن الدم
فيبتني على الشبهات و
في هذه المسئلة روايتان
لو لا جمع بينهما يحنث
اذا دخل حافيا او متنعلا
او راكبا في لا يضع قدمه
في دار فلان لانه مجاز
عن الدخول فيحنث كيف
دخل فهذا من باب
عموم المجاز اعلم انه
تذكر هنا مسائل
يتراءى
ان جمعنا
فيها بين الحقيقة
والمجاز اولها اذا حلف
لا يضع قدمه في دار
فلان يحنث اذا دخل
حافيا او متنعلا او
راكبا

جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبنى على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبتنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بنى آدم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع فى الخلقة- وفى اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوا هم على الاباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا اتباعا فى تناول الاسم لكنهم اصول خلقة- فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذى هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخليقة تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها **قوله** والدخول حافيا معناه الحقيقى لان وضع الشئ ان يجعل الثانى ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم فى الكيس والكيس فى البيت والمعنى الحقيقى ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدم فى الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم فى الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين فى الدار وباقى جسده يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقى الجسد شرط فى حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر فى حقيقة وضع القدم فى الدار فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقى قلنا اراد به انه من افراد معناه الحقيقى بمعنى انه اذا دخل حافيا تحقق انه تحقق حقيقة انه وضع القدم فى الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا

**التوضيح**

والدخول حافيا فيه بالحقيقى فى الباقى بطريق المجاز فقوله فى الاول متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازى لان معناه الحقيقى مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين فى الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وفى العرف صار عبارة عن الدخول (وكذا) اى من باب عموم المجاز قوله (لا يدخل فى دار فلان)-

فان قلت قد صرح فى المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه حقيقة عرفية فى الدخول ماشيا وهى غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول اوبدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضى خان لكن ظاهر قوله و فى العرف صار عبارة عن لا يدخل اه مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية فى مطلق الدخول **قوله** يراد به اى بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهى ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنيها لان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فى دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها اولا لقيام دليل السكنى التقديرى وهو الملك صرح به فى الخانية لكن ذكر شمس الائمة انه لوكان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره **قوله** فاذا تعلق بفعل ممتد وهو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين و دخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر فى الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره

## التوضيح

يراد به نسبة السكنى اى يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة ودلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيه يحنث لجواز فيها او هى تعم الملك والاجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا ولا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اى الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله لانه فى قوله ولا جمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا فى قوله امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار و للوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والمسئلة انه اذا قال لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة فى النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء فى لانه يرجع الى اليوم و المراد باليوم فى الآية الوقت فاليوم حقيقة فى النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به فى كل موضع

وذلك فی ما اذا کان الفعل الذی تعلق به الیوم غیر ممتد لان الفعل المنسوب الی ظرف الزمان بواسطة تقدیر فی دون ذکره یقتضی کون الظرف معیارا له غیر زائد علیه مثل صمت الشهر یدل علی صوم جمیع ایامه بخلاف صمت فی الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف لیکون معیارا له فیصح حمل الیوم علی حقیقته وهو ما امتد من الطلوع الی الغروب فاذا لم یمتد الفعل لم یمتد الظرف لان الممتد لا یکون معیارا لغیر الممتد فلا یصح حمل الیوم علی النهار الممتد بل یجب ان یکون مجازا عن جزء من الزمان الذی لا یعتبر فی العرف ممتدا وهو الآن سواء کان من النهار او من اللیل بدلیل قوله تعالی ومن یولهم یومئذ دبره فان التولی عن الزحف حرام لیلا کان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن الیومی و هو جزء من الیوم فیکون مطلق الآن جزء من الیوم فیتحقق العلاقة وکلام المحیط مشعر بان الیوم مشترک بین مطلق الوقت وبین بیاض النهار الا ان المتعارف استعماله فی مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا یمتد وفی بیاض النهار اذا قرن بفعل یمتد و استعمال الناس حجة یجب العمل بها فان قلت قد وقع فی کلام کثیر من المشائخ ما یدل علی ان المعتبر هو المضاف الیه حیث قالوا فی مثل انت طالق یوم اتزوجک او اکلمک ان التزوج او التکلم لا یمتد وکذا وقع فی الجامع الصغیر وایمان الهدایة

قلت هو من تسامحهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه اما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمرة فكيف يجعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب مما يكون في المرة الثانية مثلها في المرة الاولى من كل وجه فجعل كعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى لانه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفية للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصر على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المص من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد

التوضيح

فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه) اي كون ظرف الزمان (معيارا له) اي للفعل والمراد بمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني (فان امتد) الفعل (فمد المعيار فيراد باليوم النهار) لان النهار اولى (وان لم يمتد) اي الفعل كوقوع الطلاق (فالآن) اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فيراد به الآن) اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تع ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي و مطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزءا من النهار او من الليل (ولا يحنث) عطف على قوله يحنث الخ سبق (بأكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا يأكل من هذه الحنطة

الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم
في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان
قيل كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا
الفوائد كثيرا ما يكون مطلق الوقت مع ان الفعل ما يمتد ۱۲
يوم ياتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت وبالعكس
مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت
الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع
في الشرح السابق ۱۲
مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا
اي الصوم والانكساف الشمس ۱۲
امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في
غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل
التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين
اي بياض النهار ۱۲
تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير
والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه
ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان
اريد كونها مخيرة او مفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة و
كون العبد معتقا ممتد قلت اريد في الطلاق والعتاق
وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا
بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض
كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر
ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير

قوله كثيرا ما يمتد الفعل الخ ما يكون لمطلق الوقت مع ان الفعل
قوله كما في الامثلة المذكورة ولذا قال يوم لا لمطلق فان
امرأة فانت طالق اريد بياض النهار لانه يوم لم يحمل الطلاق فيبطل التعليق معقود والا اقتصر على انت طالق ۱۲
قوله ويحصل التقييد باليوم اي بياض النهار ۱۲

٢٥١

انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة فعلمت انه ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل

على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم

الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم

المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل **قوله** لانه يراد بالحنطة

اى ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان ياكل الحنطة اى

طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يعم اكل عينها و

اكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهم بجنس

دون جنس الرقيق وقيل يحنث به عند محمد رحمه واما حقيقته

اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم

ويمضغها **قوله** لله على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام

غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه

اى الذى ياتى عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان

القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفى اليمين او بدونه

او ينوى اليمين مع نفى النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين

جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق

وفي الاخيرين خلاف واليها الاشارة بقوله ونوى اليمين اى مع

نية النذر او من غير تعرض له بالنفى والاثبات فعند ابى يوسف

الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما

معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء



التوضيح

(لا نه يراد بباطنها عادة فيحنث بعموم المجاز و

لا يرد قول ابى حنيفة و

محمد) رحمهما الله تعالى

اى على مسئلة امتناع

الجمع بين الحقيقة و

المجاز (فيمن قال:-

لله على صوم رجب و

نوى به اليمين انه نذر

ويمين) هذا مقول القول

(حتى لو لم يصم يجب القضاء

لكونه نذرا والكفارة

لكونه يمينا فهذه ثمرة

الخلاف واذا كان نذرا

ويمينا يكون جمعا بين

الحقيقة والمجاز لان

هذا اللفظ حقيقة

في النذر مجاز

في اليمين

(لانه نذر بصيغته

يمين بموجبه) هذا

دليل على قوله ولا يرد

ثم اثبت انه يمين بموجبه

بقوله (لان ايجاب المباح

يوجب تحريم ضده وتحريم

الحلال يمين لقوله تعالى

قد فرض الله لكم تحلة

ايمانكم كما ان شراء

القريب شراء بصيغته

تحرير بموجبه) فالحاصل

ان هذا ليس جمعا بين

الحقيقة والمجاز بل

الصيغة موضوعة

للنذر وموجب هذا

الكلام اليمين والمراد

بالموجب اللازم المتاخر

فدلالة اللفظ على اللازم

لا تكون مجازا۔

عند الفوات لا الكفارة وموجب الثاني اى اليمين المحافظة على البر والكفارة
عند الفوات لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر لانه المفهوم
عرفا ولغة وهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاذا ارادتهما
معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر
بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اى لازمه المتأخر
يمين لان النذر ايجاب المباح الذى هو صوم رجب مثلا و
ايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك
الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم
المباح يمين لقوله تعالى وقد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى
شرع لكم تحلتها بالكفارة سمى تحريم النبى عليه السلام مارية
او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف الموجب هو نفس اليمين
وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اى ثبت الثانى
به لان موجب النذر لزوم المنذور الذى هو جائز الترك فى
نفسه اذ لا نذر فى الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح
بواسطة موجبه اى حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون
بطريق المجاز ما لم يستعمل فى اللازم ولم يرد اللازم مع قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق
التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء او اللازم قد يكون من
حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد

التوضيح

كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التى هى لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذى استعمل ويراد به لازم موضوعه من غير ارادة الموضوع له وهنا وقع فى خاطرى اشكال وهو قوله يرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا و ان لم ينو اى اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو (وان لم يكن موجبه) يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز:-

ولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل
في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل
ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر
لماسبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز
مشروط بعدم ارادة الموضوع له لهذا عدل المصـ في تحرير البحث عن عبارة
القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى
الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء
سميت الصيغة مجازا اولا **قوله** ويمكن ان يقـ في جواب هذا
الاشكال صـ اه يعني اصل الاشكال المتوهم على مسئلته امتناع الجمع
بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع
بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما
اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا و
لا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت
بنفس الصيغة من غير تاثير الارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي
قلت فلا يمتنع الجمع في شئ من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت
باللفظ فلا عبرة بارادة لا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع
في خاطر المصـ رحمه الله على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف
وغيره عن الامام السرخسي رحمه مع الجواب عنه بوجهين

## التوضيح

(ويمكن ان يقال) في جواب هذا الاشكال (الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته) لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انا نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاآت يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي و المجازي فالحقيقي لوجود الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراده فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر و يمين اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيما ذكرنا واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالا وهو قوله (فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين و ليس بنذر) لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله

الاول انه لما استعملت الصيغة فی محل آخر خرجت اليمين من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثانی ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شری القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا ولم يقصد ومن بدائع الكلام فی هذا المقام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما فی قول ابن عباس رضی الله تعالى عنه دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق فی معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى لكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فی كلمة واحدة بل فی كلمتين **قوله** مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقی سواء جعلت داخلة فی مفهوم المجاز كما هو رأی علماء البيان او شرط الصحته واعتباره كما هو رأی ائمة الاصول **قوله** او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة فی الافعال والعرف فی الاقوال **قوله** نحو يمين الفور هو فی الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التی لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره ای من ساعته ومن قبل ان يسكن **قوله** كقوله تعالى واستفزز

## التوضيح

(قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة) لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضی ولا يصدقه فی نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت المعنى المجازی ونفيت الحقيقی لا يصدق فی القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضی

اصل فيه:-

مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا:- او عادة او شرعا وهی ما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال:- نحو يمين الفور او معنى من المتكلم:- كقوله تعالى استفزز من استطعت منهم فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام:-

اى استزل اوحرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهى كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب **قوله** كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن الامثل هذا الكلام حقيقة فى التخيير والاذن لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا اعذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثانى فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التى هى خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثانى اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا من الكلام الذى وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة

**التوضيح**

كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير وكقوله طلق امرأتى ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا فى التخصيص او لم يكن

من اللفظ لاختصاص لبعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد
المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا
باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا هو الذي يسميه فخر
الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المص فيما سبق الى انه حقيقة من
وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا
او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة
العادة ايضا لانه اراد ثمه بالعادة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني
ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية
امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث
والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس
عرفا وفي الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا
عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف بينه وبين غيره وذكره
بلفظ الكاف **قوله** الاعمال بالنيات روي مصدرا بانما ومجردا
عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة و
التقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل
او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا
على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد
بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشئ على اثره وموجبه والحكم
نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية

## التوضيح

نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضاء بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما اجماعا وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز

والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد و
الكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول
على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا
ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو
وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا
صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع
النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما
عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين
فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة
النبي صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وسلم بيان الحل والحرمة و
الصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة
الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة
على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك بوجهين
الاول ان الثواب ثابت بالاتفاق اذ لا ثواب دون النية فلو اريد
الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز والثاني انه لو حمل على الثواب
لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدونها اصلا بخلاف الصحة فانها
قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب الحديث على عدم صحة العبادات
بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى
الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية و في كونه مفتاحا للصلوة

لا يفتقر كذا ذكره الشيخ وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد
في شرح الوقاية
بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان
موافقة الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم
المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم
المشترك في شئ وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا
فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي على ماسبق و
لو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجازي حكم
الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك
الالزام اذ لابد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب
فيختص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر امر صحته
الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء
الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب واما لو كانت
الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو
الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور
وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان
يوضع بازاء كل منهما وضع على حدة بل هو موضوع لاثر الشئ ولازمه فيعم
الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان
والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون
من عموم المشترك في شئ واجاب الشيخ عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال

مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشئ انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتاخرين ولم يكن فى عهد النبى صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة وهى الثواب والماثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظى لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقى و مسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد و لا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازى فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذى وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر اولم يوضع قط اولم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله** ونحو لا ياكل اه حلف لا ياكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذا البير فان كانت ملاى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى

## التوضيح

ونحو لا ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البير حتى اذا استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه فى دار فلان :-